Jiirgen Habermas

Discursul filosofic al modernităţii

12 prelegeri

în româneşte de
Gilbert V. Lepădaţii (I-IV),
Ionel Zamfir (V-VIII),
Marius Stan (IX-XII)
Studiu introductiv de
Andrei Marga

DER PHILOSOPHISCHE DISKTJRS DER MODERNE
Jiirgen Habermas

Discursul filosofic al modernităţii. 12 prelegeri
Jiirgen Habermas

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale HABERMAS, JTJRGEN
Discursul filosofic al modernităţii. 12 prelegeri / Jiirgen Habermas -Bucureşti: ALL EDUCAŢIONAL, 2000 p. 368; cm. 21
Index ISBN 973-684-251-7
Editura ALL **EDUCAŢIONAL:**
Departamentul difuzare
Comenzi la: URL: Redactor: Coperta: Director artistic:

Bucureşti
Bd. Timişoara nr. 58, sector 6 Tel.: 402.26.00 402.26.01 Fax: 402.26.10
Tel.: 402 26 20 Fax: 402 26 30 comenzi@all.ro http://www.all.ro
Lepădatu V. Gilbert Stelian Stanciu Mircia Dumitrescu
PRINTED IN ROMÂNIA

O filozofie cuprinzătoare

Andrei Marga

Dacă Karl Otto Apel a dus cercetarea condiţionării cvasitranscendentale a cunoaşterii ştiinţifice până la nivelul unor indicii antropologice, *Jiirgen Habermas* (n. 1929) avea să facă un pas înainte cercetând condiţionarea până la nivelul unor indicii sociologice. într-o suită impresionantă de scrieri - *Teorie şi praxis* (1964), *Cunoaştere şi interes* (1968), *Asupra logicii ştiinţelor sociale* (1969), *Cultură şi critică* (1970), *Probleme de legitimare în capitalismul târziu* (1973), *Ce este pragmatica universală?* (1976), *Teoria acţiunii comunicative* (1982), *Discursul filosofic al modernităţii* (1985), *Gândirea postmetafizică* (1986), *Facticitate şi validitate* (1993) etc. - el a abordat fenomenul separării dintre cadrul instituţional în care se iau deciziile relevante pentru mersul societăţii şi voinţa exprimată democratic a cetăţenilor şi a edificat, având acest punct de plecare, o viziune cuprinzătoare în filozofie, precum şi în diferite ştiinţe sociale.

Termenul ce subsumează această viziune este **„teoria societăţii** în **intenţie practică".** Este o teorie ce pleacă de la premisa de ordin general după care interacţiunile moral-practice, în mediul cărora oamenii trăiesc şi acţionează, rămân mediul principal al împlinirii existenţei umane, încât praxisul emancipativ trebuie extins asupra lor. Potrivit teoriei, de altfel, mediul interacţiunilor moral-practice reprezintă singurul mediu în care se poate atinge propriu-zis ceea ce se numeşte „umanizarea". Ea, teoria, reacţionează, pe acest plan, la două tendinţe generale, teoretice şi practic-politice din deceniile şapte şi opt - una ducând la reducerea problemelor moral-practice la probleme tehnice ale administrării unor lucruri, alta ducând la abordarea problemelor moral-practice cu mijloacele unei tradiţii ce nu a fost adecvată la condiţiile de viaţă din complexa societate de astăzi. Teoria societăţii în intenţie practică este menită să formeze cadrul general al cunoaşterii şi acţiunii umane într-o epocă „postmetafizică", realizând un *tertium datur* între generalizările ontologiei, care sunt prea tari", şi generalizările antropologiei, care sunt „prea slabe". Ea corespunde momentului în care, potrivit lui Habermas, filo-sofia face obiect inclusiv din demersurile filosofice de odinioară şi se transformă în „metafilosofie", iar tema principală de reflecţie se schimbă de la descifrarea esenţelor realităţii la stabilirea condiţiilor formale ale **raţionalităţii** cunoaşterii şi acţiunii. Teoria lui Habermas cuprinde în momentul de faţă un ansamblu de teorii

şi analize referitoare la diferite domenii de probleme: o teorie a capi talismului târziu **(Spätkapitalismus),** o teorie a ştiinţei, o metodologie generală a ştiinţelor sociale,
o teorie a comunicării în societate, o reconstrucţie critică a antropologiei, o analiză a configuraţiei politice din societăţile avansate, o filozofie a dreptului etc. Dacă la început analizele filosofice fac corp comun cu analize aplicate (îndeosebi sociologice), treptat ele câştigă un contur distinct, rămânând totuşi „analize materiale", în deceniile recente, Habermas tinde să expliciteze, la nivelul unui „discurs filosofic" de cea mai mare anvergură, opţiunile şi implicaţiile filosofice ale concep-tualizărilor sale din diferite domenii.
Habermas s-a profilat pregnant înainte de toate în filosofia **socială** prin critica adâncită a conversiunii vieţii politice de la forma cooperativă a dezbaterii între persoane la tratarea acestora ca obiecte de manipulat, de la „democraţia liberală" la „democraţia plebiscitar-autoritară", din perspectiva unei „democraţii sociale", în care deciziile relevante pentru viaţa socială sunt derivate din consensul liber exprimat al cetăţenilor care discută. El a preluat distincţia dintre „tehnică" şi „practică" şi a căutat să tragă consecinţe pe planul metodologiei generale a ştiinţelor sociale şi al teoriei. Aplicând distincţia, Habermas a supus mai întâi criticii „filosofia socială" a epocii moderne, ilustrată de un Hobbes, ce concepe politica drept ştiinţă, asemenea ştiinţelor naturii de factură experimentală, căreia i-a contra-pus „învăţătura clasică privind politica", ilustrată de Aristotel, ce consideră politica drept o prelungire a eticii. în timp ce „învăţătura clasică" procedează în mod „pedagogic", raportându-se la cerinţele „practice", „filosofia socială" procedează „tehnic", în felul care se procedează cu obiectele pentru a le manipula. Ea reduce reproducerea socio-umană a vieţii la rezolvarea de probleme tehnice ale producerii unor obiecte.
Habermas opune „filosofiei sociale" o concepţie ce consideră **„problemele practice"** drept o categorie aparte de probleme ce nu se reduc la **„problemele tehnice".** Aici „retranspunerea teoriei în praxis stă, spre deosebire de simpla aplicare tehnică a rezultatelor ştiinţifice, în faţa sarcinii de a pătrunde în conştiinţa şi simţirea cetăţenilor dispuşi la acţiune". „Problemele tehnice" se pun în privinţa organizării raţionale în raport cu un scop şi a alegerii raţionale între mijloace alternative pentru scopuri deja date, se dezleagă prin **„acţiunea instrumentală",** ce urmăreşte extinderea stăpânirii asupra naturii identificând şi punând în valoare cauzele eficiente, şi se obiectivează în „forţele de producţie". „Acţiunea instrumentală" împreună cu „acţiunea **strategică",** ce constă în alegerea raţională a mijloacelor în funcţie de date empirice şi de un sistem de valori, formează **„acţiunea raţională în raport cu un scop"** sau, pe scurt, „munca". Dimpotrivă, „problemele practice" se pun în privinţa admiterii sau respingerii de norme de acţiune, se dezleagă prin **„acţiune comunicativă"** (sau **„interacţiunea mijlocită simbolic")** şi se obiectivează în „ca'drul instituţional".
Teoria lui Habermas este axată pe susţinerea după care **raţionalizarea socială** trebuie să plece de la premisa opusă interpretării tehnocratice,

ce suprapune raţionalizarea socială cu „acţiunile instrumentale", după care procesul dezvoltării forţelor de producţie poate fi un potenţial de eliberare atunci şi numai
atunci când el nu înlocuieşte raţionalizarea pe planul cadrului instituţional, care se poate înfăptui numai în mediul interacţiunilor mijlocite de limbă, adică prin înlăturarea limitării comunicării. Habermas a întărit distincţia dintre „dispoziţia asupra proceselor naturale" şi „dispoziţia asupra proceselor naturii" şi a redat vigoarea ideii lui Vico, conform căreia „adevărurile bogate în urmări practice necesită consensul atins în mod înţelept", în cadrul „convorbirii".
Sprijinindu-se pe distincţiile amintite, Habermas a căutat să elucideze relaţia dintre activitatea de stat şi „opinia publică" în societatea occidentală avansată. Conform analizei sale, „modelul european" al opiniei publice, articulat în scrierile liberalismului clasic, este luat, şi astăzi, ca „bază normativă" a funcţionării publice, dar premizele sociale au fost, între timp, schimbate, încât funcţia sa este „pur ornamentală". Procesele politice relevante se desfăşoară acum între administraţiile private, uniuni, partide şi administraţia publică. Publicul ca atare este sporadic inclus în cercul puterii şi numai pentru a confirma soluţiile. Pe de altă parte, în măsura în care s-a atins osmoza între ştiinţă, tehnică, industrie şi administraţie, relaţia dintre teorie şi praxis se reduce la aplicarea în scopuri tehnice a „problemelor practice", inevitabile de altfel, la „problemele tehnice", ceea ce antrenează paradoxul specific că, „în măsura în care creşterea şi transformarea societăţii sunt determinate de raţionalitatea externă a proceselor de cercetare, în aceeaşi măsură este mai puţin dependentă civilizaţia scientizată de ştiinţa şi conştiinţa cetăţenilor", în urma intervenţiei statului în economie şi a transformării ştiinţei în forţă nemijlocită de producţie, se creează o situaţie în care soluţionarea „problemelor practice" nu mai este supusă **„discuţiei teoretice".** Legitimarea, ce rămâne totuşi, potrivit liberalismului clasic, necesară, nu se mai poate atinge pe baza schimbului de echivalente în cadrul pieţei, încât se caută obţinerea ei pe calea performanţelor tehnico-ştiinţifice, care sunt considerate drept purtătoare ale unei creşteri neîntrerupte, ce ar putea lichida nu numai „foamea şi truda", ci şi asimetriile sociale.
Odată cu intervenţia statului în economie, crizele societăţii moderne îşi pierd însă caracterul „natural" de odinioară şi tind să se deplaseze dinspre subsistemul economic şi administrativ spre subsistemul legitimator şi socio-cultural, care sunt solicitate să procure motivaţii pentru politica ce se duce în fapt. în orice situaţie, este inevitabilă „împuţinarea generării de sens". Sunt, desigur, încercări de a o compensa stimulând consumul, dar acestea antrenează punerea în discuţie a „modelelor de distribuţie" şi, odată cu ele, a „normelor sociale", care sunt solicitate cu cerinţele de legitimare. Habermas vede în **legitimare** cea mai acută problemă cu care se confruntă societatea liberală de azi.
Habermas consideră că există o continuitate, fie ea şi ascunsă, între schimbarea caracterului politicii de stat, care nu mai este preocupată de atingerea de obiective moral-practice, ci de rezolvarea „problemelor

tehnice" (spre a preveni disfuncţionalitatea sistemului), tendinţa de reducere a „acţiunii comunicative" la „acţiunea raţională în raport cu un scop", pe de o parte, şi reducerea cunoaşterii la
ştiinţele analitico-experimentale, în condiţiile dizolvării reflexivităţii, în cadrul filosofiei analitice, pe de altă parte. După ce a configurat o alternativă pe planul **conceperii politicii,** apelând la ideea „convorbirii" sau a „comunicării nelimitată de structuri", el a căutat să elaboreze o alternativă pe planul **conceperii ştiinţei. Teoria ştiinţei** pe care el a edificat-o urmăreşte să recupereze reflexivitatea şi se concentrează asupra „aspectului epistemologic al legăturii dintre cunoaştere şi interes" într-un demers amplu pentru punerea în relief, în opoziţie cu orice obiectivism filosofic, a condiţionării ştiinţei la nivelul acţiunilor presupuse de reproducerea social-umană. Ea se opreşte asupra unor **„interese conducătoare de cunoaştere"** ce formează „cadrul cvasitranscendental" al oricărei cunoaşteri şi prejudiciază „constituirea domeniilor obiect ale ştiinţei", răsfrângându-se, totodată, în alegerea conceptelor fundamentale ale unei ştiinţe, construcţia logică a teoriilor, relaţia teoriei cu domeniul obiect, criteriile de examinare a teoriilor etc. „Interesele de cunoaştere nu au temei psihologic, biologic sau ideologic, ci un temei în imperativele formei de viaţă socioculturale legate de muncă şi limbă". Ele nu sunt „motorul" cunoaşterii, ci doar factorul de determinare a „aspectului sub care poate fi făcută experienţa" sau condiţiile necesare ale posibilităţii experienţei care poate ridica pretenţii de obiectivitate".
Teoria ştiinţei lui Habermas a pus în legătură sensul cunoştinţelor cu „interesele de cunoaştere" ce se constituie în condiţiile reproducerii socio-umane a vieţii. Ea leagă aceste condiţii, acţiunile necesare, indispensabile reproducerii culturale a speciei umane, condiţiile obiectivării experienţei posibile, metodologia generală a ştiinţelor, sensul aplicării cunoştinţelor obţinute. **„Ştiinţele analitico-experimentale"** abordează realitatea din punctul de vedere al „disponibilităţii tehnice posibile" şi sunt subordonate unui **„interes tehnic". „Ştiinţele istorico-hermeneutice"** cuprind interpretările realităţii din punct de vedere al unei „înţelegeri orientatoare de acţiune" şi sunt subordonate unui **„interes practic".** Ambele interese sunt fundamentate de un interes mai adânc, la nivelul căruia se înrădăcinează raţiunea, un **„interes de emancipare",** ce comandă demersurile unei **„ştiinţe critice".**
Analizele metodologice ale lui Habermas sunt concentrate asupra „aspectului metodologic al unei teorii a societăţii care trebuie să poate prelua rolul de critică" şi ţintuiesc la includerea reflexivităţii în metodologia generală a ştiinţelor sociale. Ele consideră că nici metodologia generală pusă la punct în cadrele filosofiei analitice, care nu ia în seamă structurarea comunicativă a fenomenelor sociale, nici cea inspirată de hermeneutică, care diminuează importanţa metodologiei empiric-analitice, nu fac faţă complexităţii fenomenelor sociale în general şi, în particular, situaţiei de astăzi când acţiunile instrumentale ajung să străpungă pe nesimţite „lumea trăită a vieţii sociale". Astăzi nu mai este acoperită, arată Habermas, alegerea exclusivistă între una din cele două

metodologii generale concurente în ştiinţele sociale - metodologia empiric-analitică şi metodologia hermeneutică - ci cuplarea lor.

Aceasta înseamnă elaborarea unei **metodologii generale** care recunoaşte explicaţia cauzală, deductiv-metodologică ca formă de bază a explicaţiei ştiinţifice, dar care conştientizează condiţiile posibilităţii acestei explicaţii şi o integrează în „conştiinţa de sine" a subiectului cercetării. Ea admite, alături de „observaţie, un acces comprehensiv la date" - nu în forma „comprehensiunii psihologice a motivaţiei", cât în cea a unei **„comprehensiuni explanatoare a sensului".**
Adesea Habermas este inclus, fără amendări, printre exponenţii **„teoriei critice".** Fără îndoială, el a preluat programul acesteia, dar nu este mai puţin adevărat că, în comparaţie cu Horkheimer şi Adorno, el a reelaborat „teoria critică", începând cu „baza normativă". Se ştie, forma finală a „teoriei critice", pe care o exprimă concludent *Dialectica iluminismului* (1946), se configurează în jurul tezei după care iluminismul are, în pofida sensului declarat al atingerii libertăţii şi fericirii, drept consecinţă finală şi fatală sporirea coerciţiei şi dependenţei oamenilor, teză care a dus la izolarea de mişcările social-politice şi de ştiinţă. Habermas înlătură dubla izolarea a „teoriei critice" desfăşurând „pe de o parte, o luptă pentru sufletul critic al ştiinţei, pe de altă parte o luptă pentru sufletul ştiinţific al criticii", reunite într-o critică radicală a oricărei metafizici ce vrea să substituie ştiinţele şi a oricărui scientism, care scoate din discuţie geneza şi aplicarea ştiinţei. Cele două critici sunt asumate cu mijloacele unei **teorii a comunicării sociale.** Habermas consideră cadrul comunicării verbalizate în limbajul curent o bază normativă mai fecundă decât modelul freudo-marxist al personalităţii, folosit de Adorno. El interpretează „concilierea", în care Adorno vedea pivotul „gândirii critice", ca „structură a convieţuirii în **comunicarea lipsită de coerciţii"** şi făptuieşte, plecând de aici, ceea ce pe drept s-a numit „cotitura lingvistică a teoriei critice", care a dus la crearea unei alte teorii critice, sub multe aspecte diferite de precedenta, în orice caz inconfundabilă cu ea.
Diversele teorii ale lui Habermas au în comun premisa după care caracteristica cea mai profundă a treptei socio-culturale de reproducere a vieţii o reprezintă prelucrarea cu sens a realităţii. **Sensul** intervine aşadar ca o categorie centrală a sistemului ştiinţelor sociale, în general în sistemul cunoaşterii şi acţiunii. în sistemul social, sensul se articulează în mediul **comunicării verbalizate (al limbii),** încât luarea sub control sau, altfel formulat: imprimarea unui sens controlat în reproducerea socio-umană a vieţii în sistemele sociale de complexitate înaltă de astăzi nu se poate asigura decât printr-o „comunicare nedistorsionată". Termenul desemnează comunicarea în care expresia lingvistică, acţiunea şi gesturile concordă, toţi participanţii la comunicare recunosc regulile interacţiunii lor, limba este recunoscută ca mediu al rezolvării problemelor şi se conştientizează deosebirea dintre aplicarea categoriilor la obiecte şi aplicarea lor la lumea subiecţilor, iar cei ce comunică se

recunosc reciproc.
Una din cele mai originale părţi ale conceptualizării lui Habermas a fost consacrată **teoriei generale a comunicării în viaţa socială** sau **„pragmaticii universale".** Spre deosebire de teoria comunicării inspirată de cibernetică sau de cea care stă sub semnul semioticii, care interpretează comunicarea după modelul transmiterii de ştiri, „pragmatica universală" priveşte comunicarea cu transmitere de conţinuturi propoziţionale condiţionată social: comunicarea de conţinuturi propoziţionale nu este posibilă decât concomitent cu metacomunicarea la nivelul relaţiilor interpersonale. în ea se exprimă „asocierea specific umană a capacităţilor cognitive şi a motivelor de acţiune cu intersubiectivitatea creată de limbă". Consecinţa majoră este un nou concept al „înţelegerii", care nu mai este redusă la preluarea exactă a conotaţiei expresiei, ci se extinde şi cuprinde acordul celor ce comunică asupra normei interacţiunii lor. **„înţelegerea"** se produce atunci când „între membrii unei comunităţi lingvistice se realizează un acord în privinţa justeţei unei exprimări relativ la un fundament normativ recunoscut în comun".
Habermas a precizat noul concept al „înţelegerii" fructificând în cadrul filosofiei sale sociale teoria „actelor de vorbire" pusă la punct de Austin şi Searle. El consideră **„actele de vorbire"** drept unităţi elementare ale comunicării, care angajează o parte de conţinut prepoziţional şi o interacţiune. „în orice act de vorbire este vorba de o exprimare ce este făcută într-o situaţie determinată atât de condiţiile marginale contingente cât şi de structura personalităţii şi de contextul rolurilor vorbitor/ascultător" Ca urmare, pentru atingerea „înţelegerii" nu este de ajuns **„competenţa lingvistică".** Mai este nevoie de „competenţa comunicativă", ce presupune angajarea în interacţiune. Habermas merge mai departe pe linia precizării noului concept al înţelegerii observând că în orice „act de vorbire" vorbitorul ridică implicit patru „pretenţii de validitate": „inteligibilitatea propoziţiei", „adevărul enunţului", „veracitatea vorbitorului" şi „justeţea normei interacţiunii" celor ce comunică. Dintre aceste pretenţii, „inteligibilitatea" şi „veracitatea" sunt nediscursive, celelalte două, „adevărul" şi „justeţea", sunt discursive, ceea ce înseamnă solubilitate argumentativă. Atunci când pretenţiile de validitate sunt admise tacit şi se schimbă informaţii, avem forma obişnuită a comunicării, pe care Habermas o numeşte **„acţiunea comunicativă".** Când însă pretenţiile de validitate sunt tematizate, iar schimbul de informaţii este suspendat până la soluţionarea lor, se trece la forma superioară a comunicării, care este **„discursul".** Habermas a căutat să determine condiţiile „înţelegerii discursive". El le-a identificat în cele din urmă cu condiţiile **„situaţiei** de **vorbire ideală",** caracterizată de absenţa coerci-ţiilor exterioare în soluţionarea „pretenţiilor de validitate", în afara „coerciţiei pro-priu-zis fără coerciţie a celui mai bun argument". Teoreticianul susţine că „structura comunicării nu produce vreo coerciţie atunci şi numai atunci când pentru toţi participanţii posibili este dată o diviziune simetrică a şanselor de a alege şi exercita acte de vorbire. Atunci când există, aşadar, nu numai posibilitatea principială de

schimbare a rolurilor în dialog, ci şi o egalitate efectivă a şanselor la asumarea de roluri în dialog, inclusiv deci la alegerea şi performanţa actelor de vorbire".
Habermas a propus „reconstrucţia" antropologiei prin încorporarea comunicării („acţiunii comunicative") ca mediu distinct al vieţii sociale şi considerarea
sistemelor sociale şi ca reţele comunicative. Argumentul său de ordin general se referă la împrejurarea că problemele ce se rezolvă în sistemele sociale sunt mediate de forme faptice ale comunicării. „Reconstrucţia" sa începe cu abordarea conceptelor antropologice fundamentale. Invocând rezultatele antropologiei recente, Habermas propune lărgirea listei acestor concepte încât să se poată distinge nu numai între oameni şi primate, ci şi între oameni şi hominide. Munca permite prima distincţie, dar abia munca împreună cu comunicarea verbalizată (limba) asigură cea de-a doua distincţie. Munca rămâne, desigur, conceptul decisiv, întrucât premerge dezvoltării limbii, dar „forma specific umană de reproducere a vieţii nu se poate caracteriza suficient decât cu ajutorul muncii şi limbii, căci înfăptuirile pe baza limbii nu pot fi derivate direct din procesul muncii".
Lărgirea listei conceptelor antropologice este secondată de schimbări în optica sociologică. Cea mai importantă se referă la relaţia dintre ceea ce în secolul trecut s-au desemnat drept „forţele de producţie" şi „relaţiile de producţie" şi, mai departe, dintre acestea din urmă şi „suprastructură". Habermas arată că ideea după care „relaţiile de producţie" ar fi doar un instrument al „forţelor de producţie" nu se verifică empiric. Mai curând se dovedeşte că dinamica „forţelor de producţie" nu este singurul factor de care depinde dezvoltarea relaţiilor de producţie. Ea depinde şi de sistemul instituţional în care relaţii s-au cristalizat la un moment dat. La rândul ei, legătura dintre „relaţiile de producţie" şi „suprastructură" nu este unidirecţionată, căci relaţiile se folosesc de instituţii diferite, iar la un moment dat ajung să depindă de cadrul instituţional. Dincolo însă de asemenea variaţii, se poate observa că „relaţiile de producţie" cristalizează un „nucleu instituţional", ce stabileşte o formă determinată a „integrării sociale". Când ea este periclitată, se pune în pericol identitatea societăţii. Este de observat, însă, arată Habermas, că schimbarea formei de „integrare socială" nu este doar un răspuns la imperativele dezvoltării „forţelor de producţie". Căci „specia învaţă nu numai în dimensionarea cunoaşterii valorificabilă tehnic, hotărâtoare pentru dezvoltarea forţelor de producţie, ci, de asemenea, în dimensiunea cunoaşterii moral-practice, hotărâtoare pentru structurile interacţiunii". Habermas atribuie „nucleului instituţional" rolul decisiv în dinamica socială. Desigur, şi acest nucleu este pus în mişcare, la rândul său. Conflictele sociale şi confruntările politice sunt factorii săi motor nemijlociţi. în dinamica socială acest nucleu preia rolul conducător - un rol conducător de evoluţie socială, şi nu un rol hotărâtor al acesteia, ce revine „modului de producţie".
Se poate observa, chiar şi urmărind aceste două ilustrări ale „reconstrucţiei" întreprinsă de Habermas, că direcţia ei generală este

reevaluarea ponderii structurii instituţionale în dinamica socială. Teza sa fundamentală are aici această formulare: „structurile de raţionalitate care îşi găsesc expresia în tabloul lumii, reprezentări morale de identitate, care devin practic eficiente prin mişcări sociale şi se concretizează în cele din urmă în sisteme de instituţii, câştigă o poziţie teoretic-strate-gică". Cu toate că rămân fenomene de suprastructură, trebuie admis, subliniează
Habermas, că ele joacă un rol mai proeminent în dinamica socială decât a recunoscut interpretarea economistă a societăţii, un rol conducător de evoluţie socială, în diversele domenii teoretice în care şi-a desfăşurat demersurile, Habermas a promovat o intuiţie la care a ajuns devreme, în urma unei lecturi, instruită de filosofia analitică, a scrierilor lui Humboldt dedicate limbajului: aceea că în comunicarea verbalizată, odată cu prima propoziţie exprimată, este angajat implicit *telos-u]* „înţelegerii" (Verständigung), reciproce, care poate forma un criteriu de raţionalitate. Punând în lucru mijloacele oferite de actualul stadiu al pragmaticii -dar şi lărgind orizontul acesteia -, el a procedat la reconstruirea conceptului de raţionalitate şi la precizarea unei „raţionalităţi comunicative". Pentru a evita, însă, aporiile unui „fundamentalism al limbii" Habermas a legat cercetarea „raţionalităţii comunicative" cu o teorie a societăţii care a căutat să tragă foloase din conceptualizarea antropologică. *Teoria acţiunii comunicative* se desfăşoară la aceste două niveluri generale, pe care teoreticianul caută să le pună în legătură organică.
Rezultatele amplei investigaţii din *Teoria acţiunii comunicative* sunt de cel puţin patru ordine. Mai întâi, circumscrierea „schimbării de paradigmă" în ştiinţele sociale, de la paradigma „acţiunii raţionale în raport cu un scop" la paradigma „acţiunii comunicative". Sistemul social este reconstruit acum pe plan teoretic luând „acţiunea comunicativă" drept acţiune fundamentală. în acest cadru, din perspectiva „raţionalităţii comunicative", Habermas a dat o replică relativismului ce şi-a făcut loc în ştiinţele sociale în ultimele decenii, pe baza .jocurilor de vorbire" a lui Wittgenstein, dislocând teza după care fiecare cultură ar fi o formă de viaţă, o totalitate închisă în sine. în al doilea rând, rezultatele cercetării semnificaţiei, sintaxei, sensului, universaliilor pragmatice etc, (cercetare care a tins adesea să devină un fel de scop în sine), au fost puse în legătură cu interogaţii inspirate de marea tradiţie a filosofiei sociale. Ca rezultat, fiecare din cei doi termeni, cercetarea limbii şi filosofia socială a devenit fructuos pentru celălalt. în al treilea rând, a fost formulată o concepţie asupra raţionalizării sociale axată pe disocierea a două planuri - raţionalizarea „acţiunii raţionale în raport cu un scop" şi raţionalizarea „acţiunii comunicative" — şi pe atribuirea unui primat raţionalizării pe al doilea plan. în sfârşit, *Teoria acţiunii comunicative* a pus în legătură organică abordarea acţionalistă a vieţii sociale în interiorul unei abordări ce dă seama atât de emergenţa social-umană a sistemului social, cât şi de obiectivitatea relaţiilor sale.
Habermas a aplicat „paradigma comunicativă" spre a edifica un răspuns la o problemă de şi mai largi implicaţii filosofice - atitudinea faţă de evoluţia lumii moderne, în *Discursul filosofic al modernităţii.* El urmăreşte

să recupereze conştiinţa intimei legături dintre modernitate şi raţionalitate şi să slăbească proiectul „gândirii postmoderne" ce ţinteşte spre o modernitate lipsită de raţionalizare, ruptă aşadar de idealurile „modernului cultural", pe care îl decretează de la început a fi „obsolet", în contratimp cu creşterea complexităţii vieţii în societăţile industriale avansate. Ţinta directă a criticii sale sunt ambele variante ale „gândirii postmoderne": atât cea „neoconservatoare", ilustrată de un Gehlen, ce scoate din discuţie cerinţa raţionalizării interacţiunilor sociale, după ce postulează inevitabilitatea unei „cristalizări culturale" în structuri de înaltă complexitate, ce ar împiedica formarea unei conştiinţe unitare pe plan cultural, cât şi cea „anarhistă", ilustrată de un Heidegger, ce presupune perpetuu prezenţa tacită a unei „voinţe de putere" în chiar ideea modernă a raţiunii. Argumentul general al lui Habermas este că „gândirea postmodernă" se mişcă, fie şi involuntar, înăuntrul paradigmei gândirii moderne, adică al „paradigmei filosofici conştiinţei", şi nu poate evita aporiile acesteia. Ceva este, admite Habermas, „epuizat" în „discursul modern", dar ceea ce este epuizat nu este altceva decât „paradigma filosofiei conştiinţei". Nu este epuizat „proiectul modern" de înfăptuire a unei societăţi luminate a fiinţelor raţionale. Vechea paradigmă se cere acum părăsită în favoarea „paradigmei înţelegerii subiecţilor capabili de vorbire şi acţiune", în care „fundamentală este atitudinea performativă a participanţilor la interacţiune, care îşi coordonează planurile de acţiune înţelegându-se unul pe altul asupra a ceva în lume". în noua paradigmă, ideea modernă a acţiunii, care a stârnit entuziasmul lui Kant şi Con-dorcet, îşi găseşte continuare, fără „enfaza" cu care o înzestrase Hegel şi fără „purismul" ce i-l atribuise un spirit ce reduce toate problemele social-morale la probleme tehnice.
O preocupare ce străbate mai toate demersurile lui Habermas este de a conjuga cât mai strâns perspective de analiză rămase adesea diferite, dacă nu chiar divergente: în esenţă, „paradigma comunicativităţii nedistorsionate" şi „paradigma producţiei". El vorbeşte uneori de „trecerea de la paradigma producţiei la paradigma comunicării". Atât în *Discursul filosofic al modernităţii* cât şi în *Noua netransparenţă* (1985), el precizează: „schimbarea de paradigmă de la acţiunea raţională în raport cu un scop la acţiunea comunicativă nu înseamnă că eu ar trebui să abandonez luarea în considerare a lumii vieţii (Lebenswelt) ca punct de sprijin privilegiat al analizei." Acest „punct de sprijin privilegiat al analizei" rămâne neatins prin promovarea „paradigmei comunicative". Habermas opune ideii trecerii la „postmodern" teza „despărţirii de modern" în forma unei „democraţii radicale" şi a iluminismului. El observă că un şir de fenomene cu deosebită pondere în deceniile opt şi nouă - înarmărilor, proliferarea necontrolată a armelor nucleare, pauperizarea structurală a ţărilor în curs de dezvoltare, şomajul, creşterea dezechilibrelor sociale, efecte ecologice negative ale marilor tehnologii - au pus în pericol viaţa în general şi au făcut ca viitorul să fie ocupat mai mult cu determinări negative. Pare să se producă „epuizarea" energiilor depăşirii datului spre ceea ce nu este încă dat, a „energiilor utopice". Situaţia pare să fie cea a unei noi „netransparenţe" sociale, care

se înrădăcinează, obiectiv în criza în care a intrat „statul social" şi, odată cu el, un ideal social călcat exclusiv pe valorile „bani" şi „putere". Acest stat, ca şi idealul sub semnul căruia stă, au intrat într-o criză. Energiile utopice ce s-au legat de el au fost, între timp, epuizate. In această situaţie soluţia lui Habermas este departe de scepticism. Ea pleacă de la premisa, tipică unei semnificative linii raţionaliste şi umaniste din filosofia de astăzi, conform căreia în filosofia socială trebuie trecut la o nouă treaptă a reflexivităţii prin exploatarea potenţialului de integrare socială a valorii „solidaritate". Habermas remarca pe drept că „netransparenta" raporturilor sociale, ce se poate instaura la un moment dat în evoluţia unei societăţi, este în funcţie şi de disponibilitatea la acţiune a subiecţilor umani.

Opera lui Habermas s-a extins continuu şi a înscris în constelaţia ideilor noi ale timpului nostru una din concepţiile articulare de cea mai mare anvergură. Pe bună dreptate, filosoful universităţii din Frankfurt am Main a fost alăturat lui Hegel sau a fost plasat în familia gânditorilor care sunt referinţe fundamentale ale secolului actual, precum Husserl, Heidegger, Wittgenstein, Dewey şi alţii. Această operă este în plin suiş, încât ea îşi adaugă, practic în fiecare an, noi piese esenţiale. Nu se poate pune chestiunea unei rezumări a gândirii prodigioase, cuprinzătoare, interogative şi natural dialogale, care o generează. Ceea ce am încercat să facem în această prefaţă la noua traducerea românească din volumele lui Habermas a fost să captăm ducrusul originar al interogaţiilor şi soluţiilor marelui gânditor al timpului nostru, care odată reţinut, permite înţelegerea filosofiei şi a argumentaţiei ei.

Pentru *Rebekka,* cea care m-a apropiat de neostructuralism

Cuvânt înainte

„Modernitatea - un proiect neterminat" era titlul unei cuvântări pe care am rostit-o în septembrie 1980 cu ocazia primirii premiului Adorno.[1] Această temă controversată şi complexă m-a preocupat de atunci în mod constant. în decursul receptării neostructuralismului francez, aspectele sale filosofice au fost aduse mai puternic în conştiinţa publică - precum termenul „postmodern" în urma unei publicaţii a lui F. Lyotard.[2] Provocarea lansată de critica neostructuralistă a raţiunii constituie, de aceea, perspectiva din care încerc să reconstruiesc pas cu pas discursul filosofic al modernităţii. în acest discurs, modernitatea, de la sfârşitul secolului 18 încoace, a fost ridicată la rangul de temă *filosofică.* Discursul filosofic al modernităţii se atinge şi se întretaie adesea cu cel estetic. Am fost nevoit, totuşi, să restrâng tema; conferinţele nu tratează despre modernismul în artă şi literatură[3].
După întoarcerea mea la Universitatea din Frankfurt, am ţinut conferinţe despre acest subiect în semestrul de vară al anului 1983 şi în cel de iarnă din 1983/1984. Inserate ulterior şi, în acest sens, fictive sunt a cincea conferinţă, care conţine[4] un text deja publicat, precum şi ultima, elaborată abia în aceste zile. Am susţinut primele patru prelegeri în martie 1983 mai întâi la College de France în Paris. Cu alte părţi m-am confruntat în septembrie 1984 la Corneli University, Ithaca N.Y., în cadrul conferinţelor Messenger. Tezele cele mai importante au fost tratate şi în seminariile de la Boston College. Din aceste discuţii aprinse, pe care le-am putut purta în toate aceste ocazii cu colegi şi studenţi, am primit mai multe impulsuri decât au putut fi reţinute retrospectiv în

notele de subsol.
într-un volum al ediţiei suhrkamp[5], apărut în acelaşi timp, sunt cuprinse completări cu accent politic la discursul filosofic al modernităţii.
Frankfurt pe Main, decembrie 1984
J.H.

Note:

[1] J. Habermas, *Kleine politische Schriften* I-IV, Ffm., 1981, 444-446.
[2] J. F. Lyotard, *La condition postmoderne,* Paris 1979 (germană: Wien 1982). Cf. A.Honneth, „Der Affekte gegen das Allgemeine", în Merkur H. 430, decembrie 1984, 893 sqq., „Habermas and Lyotard on Postmodernity", în Praxis International, voi. 4, nr. 1, 1984, 32 sqq., precum şi răspunsul meu: J. Habermas, *Question and Counterquestions* în Praxis International, voi. 4, nr. 3, 1984.
[3] vezi P. Biirger, *Zur Kritik der idealistischen Ästhetik,* Ffm, 1983; H. R. JauB, „Der literarische ProzeB des modernismus von Rousseau bis Adorno" în L. v. Friedebrug, J. Habermas (ed.), *Adorno-Konferenz* 1983, Ffm, 1983, 95 sqq., A. Wellmer, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne,* Ffm, 1985.
[4] conţinut în K. H. Bohrer (ed.), *Mythos und Moderne,* Ffm, 1982, 415-430.
[5] J. Habermas, *DieNeue Unubersichtlichkeit,* Ffm, 1985.

I. Conştiinţa timpului proprie modernităţii şi nevoia acesteia de autoasigurare

în celebra observaţie preliminară la colecţia sa de eseuri de sociologia religiei, Max Weber dezvoltă acea „problemă de istorie universală", căreia el i-a consacrat opera sa ştiinţifică de-o viaţă, şi anume întrebarea, de ce în afara graniţelor Europei „nici dezvoltarea ştiinţifică, nici cea artistică, statală sau economică n-

au luat-o în direcţia acelor căi de raţionalizare ce sunt specifice Occidentului"[6]. Pentru Max Weber era încă de la sine înţeleasă relaţia internă, adică relaţia nu doar contingenţă, dintre modernitate şi ceea ce el a numit raţionalism occidental[7]. Ca „raţional" el descria acel proces de dezvrăjire care a făcut ca în Europa imaginile religioase ale lumii, aflate în proces de dezintegrare, să dea naştere unei culturi profane. Aici s-au dezvoltat, odată cu ştiinţele empirice moderne, odată cu artele devenite autonome şi cu teoriile despre morală şi drept întemeiate pe principii, sfere valorice culturale ce au făcut posibile procese de învăţare întotdeauna conforme cu legitatea interioară a problemelor teoretice, estetice şi moral-practice.

Max Weber nu a descris din perspectiva raţionalizării doar profanizarea *culturii* vestice, ci, înainte de toate, dezvoltarea *societăţii* moderne. Noile structuri ale societăţii sunt formate prin diferenţierea celor două sisteme ce se îmbină funcţional, cristalizate în jurul nucleului organizatoric al activităţii capitaliste şi al aparatului birocratic de stat. Max Weber înţelege acest proces ca instituţionalizare a unei acţiuni economice şi administrative, care este raţională în raport cu un scop (zweekrational). Pe măsură ce viaţa de zi cu zi a fost cuprinsă de aceste raţionalizări culturale şi sociale, s-au dizolvat şi *formele de viaţă* tradiţionale, diferenţiate în modernitatea timpurie în special pe categorii profesionale. Fireşte, modernizarea lumii nu e determinată numai

Note:

[6] M. Weber, *Dieprotestantische Ethik,* voi. 1, 1973.

[7] vezi J. Habermas, *Theorie des kommiinikativen Handelns,* Ffm, 1981, voi. I, 225 sqq.

prin structuri ale raţionalităţii în raport cu un scop. E. Durkheim şi G. H. Mead au văzut lumile raţionalizate influenţate mai degrabă de un contact, devenit reflexiv, cu tradiţiile care şi-au pierdut caracterul lor natural - printr-o universalizare a normelor de acţiune şi printr-o generalizare a valorilor ce au eliberat - în spaţii de joc extinse ale opţiunilor - acţiunea comunicativă de contextele îngust delimitate; în cele din urmă, prin modelul socializării menit formării de identităţi personale abstracte, care

intensifică individualizarea adulţilor. Aceasta este, în linii mari, imaginea modernităţii aşa cum a fost ea trasată de clasicii teoriei sociale.
Tema lui M. Weber e pusă astăzi într-o altă lumină - prin munca acelora care se revendică de la el şi, nu mai puţin, prin munca acelor care îl critică. Cuvântul „modernizare" a fost introdus ca termen abia în anii '50; acesta desemnează de atunci o abordare teoretică care preia problematica **lui** Max Weber, dar care însă o prelucrează cu mijloacele funcţionalismului specific ştiinţelor sociale. Conceptul de modernizare se referă la un mănunchi de procese cumulative ce se consolidează reciproc: la formarea de capital şi mobilizarea de resurse; la dezvoltarea forţelor de producţie şi creşterea productivităţii muncii; la impunerea puterii centrale şi la cultivarea identităţilor naţionale; la extinderea drepturilor politice de participare, a formelor urbane de viaţă, a educaţiei şcolare formale; la secularizarea valorilor şi a normelor, ş.a.m.d. Teoria modernizării transformă conceptul weberian de „modernitate" într-o abstracţiune plină de consecinţe. Ea îndepărtează modernitatea de originile ei modern-europene şi o stilizează într-un model, neutru din punct de vedere spaţio-temporal, al procesului de dezvoltare socială în general. In plus, ea întrerupe legăturile interne dintre modernitate şi contextul istoric al raţionalismului occidental, în aşa fel încât procesele modernizării să nu mai poată fi înţelese *ca* raţionalizare, ca o obiectivare istorică a structurilor raţionale. James Coleman vede în aceasta avantajul de a nu mai împovăra conceptul de modernizare, generalizat prin teoria evoluţionistă, cu viziunea unei perfecţiuni a modernităţii, aşadar a unei stări orientate către o finalitate, ce ar trebui urmată de dezvoltări „postmoderne".[8]
Tocmai cercetarea modernizării din anii '50 şi '60 a fost cea care a creat, desigur, premisele ca expresia „postmodernism" să poată circula printre cercetătorii din ştiinţele sociale. Având imaginea unei modernizări devenite independente din punctul de vedere al evoluţiei, o modernizare ce merge de la sine, observatorul din ştiinţele sociale poate cu atât mai repede să se

Note:
[8] „Arf. Modernization", în *Encycl. Soc. Science,* voi 10, 386 sqq.

despartă de" acel orizont conceptual al raţionalismului occidental din care s-a născut modernitatea. Dacă însă sunt anulate legăturile interne dintre conceptul, de modernitate şi înţelegerea de sine dobândită din orizontul raţiunii occidentale, atunci procesele de modernizare, care decurg oarecum automat, pot fi relativizate din perspectiva îndepărtată a unui observator postmodern. Arnold Gehlen a sintetizat aceasta într-o formă uşor de reţinut: premisele iluminismului sunt moarte, doar consecinţele sale persistă în continuare. Din această perspectivă, iese în evidenţă o modernizare *socială,* ce funcţionează pe mai departe fără pretenţii, în raport cu impulsurile unei modernizări *culturale* devenite aparent învechită; ea execută doar legile de funcţionare ale economiei şi ale statului, ale tehnicii şi ştiinţei, ce s-au unit, se spune, într-un sistem autonom. Accelerarea necontenită a proceselor sociale apare atunci ca fiind reversul unei culturi epuizate, cristalizate. Gehlen desemnează ca fiind „cristalizată" cultura modernă, întrucât „toate posibilităţile gândite aici sunt dezvoltate în realităţile lor fundamentale". S-au descoperit şi s-au preluat, de asemenea, posibilităţile contrare şi antitezele, aşa încât acum devin din ce în ce mai improbabile modificările făcute în premise... Dacă aveţi o asemenea reprezentare, Dvs. înşivă veţi percepe cristalizarea dintr-un domeniu atât de variat şi uimitor de agitat precum e cel al picturii moderne..."[9] Deoarece „istoria ideilor este încheiată", Gehlen poate constata uşurat că „am ajuns în *posthistoire".* împreună cu Gottfried Benn, el dă sfatul: „bazează-te doar pe ceea ce ai". Această despărţire *neoconservativă* de modernitate nu vizează, aşadar, dinamica modernizării sociale, ci învelişul unei, aşa se pare, înţelegeri de sine culturale a modernităţii, înţelegere ce a fost depăşită.[10]
Ideea de postmodernitate apare totuşi, într-o cu totul altă formă politică, anume cea *anarhistă,* la teoreticienii care nu ţin seama de faptul că a survenit o decuplare a modernităţii de raţionalitate. Şi ei reclamă sfârşitul iluminismului şi depăşesc orizontul tradiţiei raţiunii din care s-a înţeles cândva modernitatea europeană - şi ei dobândesc o poziţie fermă în *posthistoire.* Altfel însă decât cea conservativă, despărţirea anarhistă se referă la modernitatea *în întregul ei.* In timp ce acel continent de concepte fundamentale ce poartă raţionalismul occidental al lui Max Weber se scufundă,

Note:

[9] A. Gehlen, „Uber kulturelle Kristallisation", în *idem, Studiem zur Anthropologie und Soziologie,* Neuwind 1963, 321.

[10] Extrag dintr-un eseu al lui H. E. Holthusen, *Heimweh nach Geschichte,* din *Merkur,* nr. 430, decembrie 1984, 916, faptul că Gehlen ar fi putut împrumuta expresia „Posthistoire" de la tovarăşul său de idei Hendrik de Man.

raţiunea îşi arată acum adevărata ei faţă - ea e demascată ca fiind subiectivitate asupritoare şi, în acelaşi timp, ea însăşi înrobită, ca voinţă de înstăpânire instrumentală. Forţa subversivă a unei critici â la Heidegger_ sau Bataille, care smulge vălul raţiunii de pe faţa purei voinţe de putere, trebuie să zguduie în acelaşi timp carcasa de oţel în care spiritul modernităţii s-a obiectivat *din punct de vedere social.* Din această perspectivă, modernizarea socială nu trebuie să supravieţuiască sfârşitului modernităţii culturale din care a izvorât - ea n-ar trebui să reziste anarhismului „imemorial", sub semnul căruia îşi croieşte drum postmodernismul.

Indiferent cum se deosebesc aceste variante ale unei teorii a postmo-dernităţii, amândouă renunţă la orizontul conceptual fundamental în care s-a format şi elaborat înţelegerea de sine a modernităţii europene. Ambele teorii ale postmodernităţii pretind că au ieşit din acest orizont, pretind că l-au lăsat în urma lor ca pe un orizont al unei epoci trecute. Hegel a fost primul filosof care a dezvoltat un concept clar de modernitate; la Hegel trebuie, de aceea, să ne întoarcem, dacă vrem să înţelegem ce a însemnat relaţia *internă* dintre modernitate şi raţionalitate, relaţie considerată de la sine înţeleasă până la Max Weber, dar pusă astăzi la îndoială. Trebuie să ne asigurăm de conceptul hegelian de modernitate, pentru a putea judeca dacă e justificată pretenţia acelor care îşi întemeiază analiza pe *alte* premise. în orice caz, noi nu putem renunţa a priori la suspiciunea cu care privim faptul că gândirea postmodernă îşi arogă pur şi simplu o poziţie transcendentă, ea rămânând în realitate prinsă în presupoziţiile înţelegerii de sine moderne, puse în valoare de Hegel. Nu putem exclude de la început faptul că neoconservatismul sau anarhismul de inspiraţie estetică repetă iarăşi, în numele unei despărţiri de modernitate, revolta contra ei. Ba s-ar putea ca ele să-şi ascundă pur şi simplu ca post-iluminism complicitatea cu o tradiţie

venerabilă a antiiluminismului.
II
Hegel utilizează conceptul de „modernitate" ca şi concept al vremii, mai întâi în contexte istorice: „noua epocă" este „epoca modernă"". Aceasta corespunde accepţiilor din vremea lui Hegel specifice limbilor franceză şi engleză: *modern ti/nes,* respectiv *temps modernes* desemnează, în jurul anul 1800, ultimele trei secole dinaintea acestui secol.   Descoperirea „Lumii Noi",

Note:
" vezi în legătură cu ceea ce urmează R. Koselleck, *Vergangene Zukunft,* Ffrn, 1979.

ca şi Renaşterea şi Reforma - aceste trei mari evenimente din jurul anului 1500 - formează pragul dintre epoca modernă şi Evul Mediu. Şi Hegel, în prelegerile sale de filosofia istoriei, circumscrie prin aceste expresii lumea creştin-germană provenită din Antichitatea romană şi grecească. împărţirea comună încă şi astăzi (de exemplu, pentru desemnarea catedrelor de istorie) în epocă modernă, Evul Mediu şi Antichitate (respectiv istorie modernă, medievală şi antică) s-a putut forma abia după ce expresiile epocă „nouă" sau „modernă" (lume „nouă" sau „modernă") şi-au pierdut sensul lor simplu cronologic şi au adoptat semnificaţia unei epoci pretins „noi". în timp ce în Occidentul creştin „timpul nou" însemnase epoca ce stă pe punctul de a surveni şi care începe abia cu sfârşitul lumii - aşa cum apare încă la Schelling în *Philosophie der Weltalter* (Filosofia epocilor lumii) - conceptul profan de epocă modernă exprimă convingerea că viitorul deja a început: el vizează epoca ce trăieşte din viitor, epocă ce s-a deschis pentru noul ce va să vină. Cu aceasta, cezura noului început s-a mutat în trecut, tocmai la începutul epocii moderne; abia în cursul secolului 18, pragul dintre epoci din jurul anului 1500 a fost înţeles retrospectiv ca început. Ca test, R. Koselleck pune întrebarea când *nostrum* ***aevum,*** epoca

noastră, şi-a schimbat numele în *nova aetas,* noua epocă.[12] Koselleck arată cum conştiinţa istorică ce se exprimă în conceptul epocii „moderne" sau în acela al „noii epoci" a constituit o perspectivă a filosofiei istoriei: reactualizarea reflexivă a propriei poziţii pornind de la orizontul istoriei în întregul ei. Şi singularul colectiv „istorie", pe care Hegel îl utilizează deja într-o manieră de la sine înţeleasă, este o inovaţie a secolului 18: „'Epoca modernă' împrumută întregului trecut caracterul de istorie universală... Diagnosticul timpului nou şi analizarea epocilor trecute merg mână-n mână."[13] Acestuia îi corespund experienţa nouă a progresului şi a accelerării evenimentelor istorice, şi sesizarea simultaneităţii cronologice a dezvoltărilor nesimultane din punct de vedere istoric.[14] Atunci s-a constituit reprezentarea istoriei ca un proces unitar şi generator de probleme; în acelaşi timp, timpul a fost aflat ca resursă sintetică pentru depăşirea problemelor ce apar, anume ca presiune a timpului. Spiritul timpului, unul din cuvintele noi care l-au inspirat pe Hegel, marchează prezentul ca pe o trecere ce se consumă în conştiinţa accelerării şi în aşteptarea noutăţii pe care o aduce viitorul: „Nu e greu de văzut", spune Hegel în prefaţa la *Fenomenologia spiritu-*

Note:

[12] R. Koselleck, *Neuzeit, idem* (1979), 314.
[13] Koselleck (1979), 321.
[14] Koselleck (1979), 321 sqq.

lui, „că timpul nostru este un timp al naşterii şi al trecerii la o nouă perioadă. Spiritul a rupt-o cu lumea anterioară a existenţei şi reprezentării sale şi stă pe punctul de a le scufunda în trecut, în munca configuraţiilor sale... Superficialitatea, ca şi plictiseala ce muşcă din ceea ce există, presimţirea nedeterminată a unui nu-ştiu-ce, sunt vestitorii că altceva se apropie. Această fărâmiţare treptată ... e întreruptă de răsăritul, care, ca un fulger, aşează dintr-o dată forma unei lumi noi."[15]

Deoarece lumea modernă, lumea nouă, se deosebeşte de cea veche prin aceea că ea se deschide viitorului, noul început epocal se repetă şi se permanentizează cu fiecare moment al prezentului, care naşte noul din sine. Conştiinţei istorice a modernităţii îi

aparţine, de aceea, diferenţierea „epocii celei mai recente" de „epoca modernă": prezentul se bucură, ca istorie contemporană înăuntrul orizontului epocii moderne, de un statut proeminent. Chiar şi Hegel înţelege „timpul nostru" ca pe „timpul cel mai nou". Momentul de început al prezentului este pentru el cezura pe care o întruchipează, pentru contemporanii meditativi ai sfârşitului de secol 18 şi ai începutului de secol 19, Iluminismul şi Revoluţia franceză. Cu acest „splendid răsărit de soare" ajungem noi, aşa crede chiar şi bătrânul Hegel, „în ultimul stadiu al istoriei, în lumea noastră, în zilele noastre"[16]. Prezentul ce se înţelege din orizontul timpului nou ca actualitate a timpului celui mai nou trebuie să reitereze ca *înnoire continuă* ruptura cu trecutul pe care el a produs-o.
Aici îşi află locul ideile mişcărilor care, în secolul 18, odată cu expresia epocă „modernă" sau „nouă", fie au apărut, fie au căpătat o nouă semnificaţie valabilă până astăzi: revoluţie, progres, emancipare, dezvoltare, criză, spiritul timpului ş.a.m.d.[17] Aceste expresii au devenit de asemenea cuvintele-cheie ale filosofiei hegeliene. Din perspectiva istoriei conceptelor, ele aruncă o lumină asupra problemei care se pune odată cu conştiinţa istorică modernă (lămurită cu ajutorul conceptului opozitiv de „epocă modernă") a culturii vestice: modernitatea nu mai poate şi nu mai vrea să împrumute standardele ei orientative de la exemplele unei alte epoci, *ea trebuie să-şi creeze din sine propria normativitate.* Modernitatea se vede trimisă la sine însăşi, fără a avea posibilitatea de a se scuza. Acest lucru explică iritabilitatea propriei înţelegeri de sine, dinamica tentativelor ei necontenite, duse până în timpul nostru, de a se „constata". Cu câţiva ani în urmă, H. Blumenberg s-a văzut silit să

Note:

G.W.F. Hegel, Suhrkamp-Werkausgabe, voi. 3, 18 sq., în continuare citată ca Hegel. [16]G.W.F. Hegel 12,524.

[17] R. Koselleck, *Erfahrungsraum und Erwartungshorizont,* în Koselleck (1979), 349 sqq.

apere, făcând risipă de multe cunoştinţe istorice, în faţa construcţiilor care au afirmat existenţa unei datorii faţă de cei ce au lăsat ca moştenire creştinismul şi antichitatea, legitimitatea sau *propriul drept al epocii moderne:* „Nu e evident faptul că pentru o epocă se pune problema legitimităţii ei istorice, tot pe cât de puţin e evident faptul că ea se înţelege în general ca epocă. Pentru epoca modernă există latent problema izvorâtă din pretenţia de a putea realiza şi de a realiza o ruptură radicală de tradiţie, şi totodată din înţelegerea greşită a acestei pretenţii în sensul realităţii istoriei, istorie care nu e niciodată în stare să înceapă din nou de la temelie."[18] Blumenberg aduce ca mărturie o afirmaţie a tânărului Hegel: „în afara încercărilor anterioare, zilelor noastre le rămâne cu deosebire rezervat dreptul de a-şi revendica ca avere a omului, cel puţin în teorie, comorile ce fuseseră azvârlite în ceruri; însă ce epocă va avea puterea de a-şi afirma acest drept şi puterea de a intra în posesiunea lor?"[19] Problema unei întemeieri din sine a modernităţii se conştientizează mai întâi în domeniul criticii estetice. Acest lucru se vede dacă urmărim istoria expresiei „modern".[20] Procesul de îndepărtare de modelul artei antice este introdus, în secolul 18 timpuriu, prin *Querelle des Anciens et des Modernes*[2']*.* Tabăra modernilor se revoltă împotriva înţelegerii de sine a clasicismului francez, echivalând conceptul aristotelic de perfecţiune cu acela de progres, aşa cum fusese el sugerat de ştiinţele moderne ale naturii. Prin argumente istorico-critice, „modernii" pun la îndoială sensul imitării modelelor antice, elaborează, în raport cu normele unei frumuseţi aparent atemporale şi absolute, criteriile frumosului relativ şi condiţionat temporal, şi afirmă prin aceasta că înţelegerea de sine a Iluminismului francez este un nou început epocal. Deşi substantivul „modernitas" (împreună cu perechea antonimi-că adjectivală „antiqui/moderni") fusese deja utilizat în antichitatea târzie într-un sens cronologic, în limbile europene noi, adjectivul „modern" a fost abia mult mai târziu substantivizat, de pe la mijlocul secolului 19, prima oară în domeniul artelor frumoase. Aceasta explică de ce expresiile „modern" şi

Note:
[18] H. Blumenberg, *Legitimităt der Neuzeit,* Ffm, 1966, 72.
[19] Hegel voi. 1,209.
[20] H. U. Gumbrecht, „Art. Modern", în O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck, *Geschicht-liche Grundbegriffe,* voi. 4, 93 sqq.
[21] H. R. JauB, „Ursprung und Bedeutung der Fortschrittsidee in der 'Querelle des Anciens und des Modernes'", în H. Kuhn, F. Wiemann, *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt,* Miinchen 1964, 51 sqq.

„modernitate", „modernite", şi-au păstrat până astăzi o semnificaţie estetică centrală, ce poartă amprenta înţelegerii de sine a artei avangardiste.[22]

Pentru Baudelaire experienţa *estetică* a modernităţii s-a contopit cu cea *istorică.* Problema autoîntemeierii s-a agravat prin experienţa fundamentală a modernităţii estetice, căci aici orizontul experienţei timpului se restrânge la subiectivitatea descentrată ce iese din convenţiile de' zi cu zi. Pentru Baudelaire, opera de artă modernă ocupă de aceea un loc ciudat la intersecţia dintre axele actualităţii şi eternităţii: „modernitatea e ceea ce trece, e ceea ce dispare, este întâmplătorul, este jumătatea artei, a cărei cealaltă jumătate este eternul şi neschimbătorul."[23]

Actualitatea care se consumă pe sine şi care pierde semnificaţia de epocă de tranziţie, a timpului celui mai recent constituit în centrul epocii moderne - de durata mai multor decenii -, devine acum punctul de referinţă al modernităţii. Prezentul actual nici măcar nu-şi mai poate dobândi conştiinţa de sine pornind de la opoziţia faţă de o epocă respinsă şi depăşită, de la opoziţia faţă de o *configuraţie* a trecutului. Actualitatea poate doar să se întemeieze ca punct de intersecţie între timp şi eternitate. Cu această atingere directă între actualitate şi eternitate, modernitatea nu se salvează de la decăderea ei, ci doar de la banalitate: în concepţia lui Baudelaire, ea e astfel gândită încât clipa tranzitorie să găsească recunoaştere în calitate de trecut autentic al unui prezent ce va veni.[24] Ea se dovedeşte a fi ceea ce va ajunge odată *clasic,* „clasic" este acum „fulgerul" unei lumi noi ce nu va avea fireşte nici o durabilitate, adică al unei lumi care, odată cu prima ei apariţie, îşi pecetluieşte deja pieirea. Această înţelegere a timpului, radicalizată încă o dată în suprarealism, stabileşte *înrudirea modernităţii* cu *moda.*

Baudelaire se leagă de rezultatul renumitei lupte dintre vechi şi modern, dar modifică însă, într-o manieră specifică, ponderea dintre frumosul relativ şi frumosul absolut: „frumosul se creează dintr-un element etern, neschimbător... şi dintr-un element relativ, condiţionat, ce e înfăţişat de perioada de timp, de modă, de viaţa

spirituală, de pasiune. Fără acest al doilea

Note:
[22] în cele ce urmează mă bazez pe H. R. Jaufl, „Literarische Tradition und gegenwärtiges BewuBtsein der Modernität", în *idem, Literaturgeschichte als Provokation,* Ffm, 1970, 11 sqq., vezi şi H. R. JauC în Friedeburg, Habermas 1983, 95 sqq.
[23] Ch. Baudelaire, *Der Maler des modernen Lebens,* în Sämtliche Werke ed. M. Bruns (Melzer), Darmstadt 1982, voi. 4,286; după Jaufi (1970), 50 sqq.
[24] „Pentru ca orice modernitate să fie demnă să devină antiquis, trebuie să-i fie luată acea frumuseţe plină de mister pe care viaţa omenească o pune fără voie în ea." (Baudelaire, *Gesammelte Schriften,* voi 4, 288).

element, care este oarecum glazura amuzantă, strălucitoare, ce face digerabilă prăjitura divină, primul element ar fi insuportabil pentru natura umană."[25] Referitor la pictura modernă, criticul de artă Baudelaire scoate în evidenţă aspectul „frumuseţii trecătoare, efemere a vieţii actuale", scoate în evidenţă „caracterul a ceea ce cititorul ne-a îngăduit să desemnăm drept 'modernitate'"[26]. Baudelaire pune în ghilimele cuvântul „modernitate"; el e conştient de noua utilizare personală dată acestui cuvânt. Datorită ei, opera autentică este definitiv prinsă în clipa naşterii sale; tocmai fiindcă se consumă în actualitate, ea poate să stopeze fluxul regulat de banalităţi, să rupă norma-litatea şi să satisfacă dorinţa nepieritoare de frumuseţe, pentru clipa unei legături efemere între etern şi actual.

Doar prin deghizarea costumaţiei epocii se dezvăluie frumuseţea eternă — Benjamin i-a conferit mai târziu acestui caracter expresia imaginii dialectice. Opera de artă modernă stă sub semnul unirii dintre autentic şi efemer. Acest caracter al prezentului stabileşte şi înrudirea artei cu moda, cu noul, cu optica lui pierde-vară, cu optica geniului ca şi cu cea a copilului, cărora le lipseşte protecţia - oferită de modalităţile de percepţie stabilite în mod convenţional — în faţa atracţiei, şi care, de aceea, sunt expuşi neprotejaţi la atacurile frumuseţii şi la atracţia transcendentă, ascunsă în miezul vieţii de zi cu zi. Rolul tânărului dandy constă atunci în a orienta ofensiv, într-o manieră blazată, acest tip de extravaganţe şi de a manifesta extravaganţele prin

mijloace provocatoare.[27] Tânărul dandy combină trândăvia şi ceea ce ţine de modă cu plăcerea de a surprinde - fără ca el să fie vreodată surprins. El e expertul în materie de plăcere efemeră a clipei din care izvorăşte noul: „El caută acel ceva, pe care vreau, cu permisiunea Dvs., să-l caracterizez drept 'modernitate'; căci nu se oferă nici un cuvânt mai bun pentru a exprima ideea în discuţie. Pentru el e important să îndepărteze din modă tot ce-ar dori ea să aibă poetic în partea istorică şi etern în partea efemeră.[28]

Walter Benjamin admite acest motiv, pentru a găsi totuşi o rezolvare sarcinii paradoxale care constă în a vedea cum trebuie dobândite criterii *proprii* de la contingenţa unei modernităţi devenite pur şi simplu tranzitorie.

Note:

[25] Baudelaire, *ibid.* voi. 4, 271.

[26] Baudelaire, *ibid.* voi. 4, 325 sq.

[27] „Tuturor le e comun acest caracter dizident şi revoluţionar; toate sunt reprezentantele a ceea ce e mai bun în mândria şi trufia umană: acea nevoie, astăzi prea rară, de a lupta împotriva banalităţii şi de a o distruge." Baudelaire, *ibid.* voi. 4, 302.

[28] Baudelaire, *ibid.* voi. 4, 284.

în timp ce Baudelaire şi-a găsit liniştea la gândul că în opera de artă autentică survine constelaţia timpului şi eternităţii, Benjamin vrea să retranspună această experienţă estetică fundamentală într-un raport istoric. El alcătuieşte sintagma „timp actual" („Jetztzeit"), în care sunt presărate cioburi ale timpului mesianic şi desăvârşit, cu ajutorul motivului imitaţiei, devenit oarecum imaterial, ce poate fi detectat în manifestările modei: „Revoluţia franceză s-a înţeles pe sine ca o Romă reîntoarsă. Ea a invocat Roma antică aşa cum moda invocă un costum din trecut. Moda are un simţ special pentru actual, oriunde s-ar mişca acesta prin hăţişurile trecutului. Ea e saltul de tigru în trecut... Acelaşi salt sub cerul liber al istoriei este cel dialectic, în chipul căruia a conceput Marx revoluţia."[29] Benjamin se revoltă nu doar împotriva normativităţii *împrumutate* a unei înţelegeri a istoriei create din imitarea modelelor; el luptă la fel de mult împotriva ambelor

concepţii, ce captează şi neutralizează deja pe terenul înţelegerii moderne a istoriei provocarea noului şi a neaşteptatului. El se îndreaptă, pe de o parte, împotriva reprezentării unui timp omogen şi gol, ce se umple prin „credinţa încăpăţînată în progres" a evoluţionismului şi a filosofiei istoriei, dar şi, pe de altă parte, împotriva acelei neutralizări a tuturor criteriilor practicate de istorism, când închide istoria în muzee şi lasă şirul evenimentelor să-i curgă printre degete."[30] Modelul este Robespierre, cel care a invocat Roma antică, citând, ca un trecut *corespondent,* supraîncărcat cu timp actual, pentru a sparge continuumul inert al istoriei. Aşa cum încearcă el să oprească cursul inert al istoriei, folosindu-se parcă de un şoc creat în manieră suprarealistă, tot aşa o modernitate trecută în actualitate trebuie să-şi creeze, deîndată ce obţine autenticitatea acelui „timp actual", normativitatea sa pornind de la imaginile reflectate ale trecuturilor *pe care le-a adus cu sine.* Acestea nu mai ajung să mai fie considerate de la început ca trecuturi exemplare. Modelul lui Baudelaire de creator al unei mode luminează mai degrabă creativitatea care pune actul detectării clarvăzătoare a unor asemenea corespondenţe în opoziţie cu idealul estetic al imitării modelelor clasice.

Note:

[29] W. Benjamin, *Ober den Begriffder Geschichte,* Gesammelte Schriften, voi. 1, 2, 701.

[30] ibidem 704.

Excurs despre tezele de filosofie a istoriei ale lui Benjamin

Conştiinţa timpului, aşa cum apare ea în tezele de filosofia istoriei ale lui Benjamin[31], nu e uşor de clasificat. Neîndoielnic, în conceptul de „timp actual" intră experienţe suprarealiste şi motive

ale misticii iudaice. Acel gând, potrivit căruia clipa autentică a unui prezent inovator întrerupe continuumul istoriei şi irumpe din cursul ei omogen, se hrăneşte din ambele izvoare. Iluminarea profană a şocului, ca şi unirea mistică cu apariţia lui Mesia, duce la o liniştire, la o cristalizare a survenirii imediate. Benjamin nu e interesat doar de înnoirea emfatică a unei conştiinţe pentru care „fiecare secundă este o mică poartă prin care poate intra Mesia" (teza 18). Benjamin întoarce mai degrabă înapoi orientarea radicală către viitor — caracteristică în genere epocii moderne - în jurul axei „timpului actual" atât de mult încât e convertită într-o orientare către trecut şi mai radicală. Aşteptarea noului ce va veni se împlineşte însă doar prin păstrarea comemorativă a unui trecut reprimat. Benjamin înţelege semnul unei liniştiri mesianice a survenirii ca pe o „şansă revoluţionară în lupta pentru trecutul reprimat." (teza 17).

R. Koselleck, în seria cercetărilor sale de istorie a conceptelor, a caracterizat conştiinţa modernă a timpului, printre altele, prin diferenţa crescândă dintre „spaţiul de experienţă" şi „orizontul de aşteptare": „Teza mea afirmă că în epoca modernă diferenţa dintre experienţă şi aşteptare creşte din ce în ce mai mult, mai exact, ea afirmă că epoca modernă poate fi concepută ca epocă nouă abia din momentul în care aşteptările s-au îndepărtat din ce în ce mai mult de toate experienţele făcute până atunci."[32]

Orientarea specifică către viitor a noii epoci se dezvoltă abia pe măsură ce modernizarea socială rupe spaţiul de experienţă vechi-european al lumilor vieţii configurate rural-meşteşugăresc, le mobilizează şi le devalorizează ca fiind directive ce controlează aşteptările. Locul acestor experienţe moştenite ale generaţiilor anterioare e luat apoi de acea experienţă a progresului, care împrumută orizontului de aşteptare, până atunci ancorat puternic în trecut, o „nouă calitate istorică ce poate fi perpetuu prelungită la modul utopic".[33]

Koselleck n-a înţeles, desigur, faptul că acest concept de progres nu a servit doar la eliminarea caracterului transcendent al speranţelor escatologice şi la deschiderea utopică a orizontului de aşteptare, ci şi la închiderea din nou

Note:
[31] în Gesammelte Schriften, voi. 1, 2.

[32] R. Koselleck, „Erfahaingsraum und Erwartungshorizont", în *idem* (1979), 359. "Koselleck, (1979), 363.

a viitorului ca *izvor* de nelinişte, cu ajutorul construcţiilor istorice teleologice. Polemica lui Benjamin cu nivelarea social-evoluţionară a istoriei făcută de materialismul istoric s-a îndreptat împotriva unei asemenea degenerări a conştiinţei timpului - deschise spre viitor - a modernităţii. Acolo unde progresul se coagulează ca normă istorică, calitatea noului, emfaza începutului ce nu poate fi prevăzut e eliminată din relaţia prezentului cu viitorul. în această privinţă, istorismul este pentru Benjamin pur şi simplu un echivalent funcţional al filosofiei istoriei. Istoricul simpatetic, care înţelege tot, strânge laolaltă masa faptelor, adică cursul obiectivat al istoriei, într-o simultaneitate ideală, pentru a umple „timpul omogen şi gol". Prin aceasta, el ia relaţiei prezentului cu viitorul orice relevanţă pentru înţelegerea trecutului: „materialistul istoric nu poate renunţa la conceptul unui prezent ce nu este trecere, ci un prezent ce apare în timp şi ajunge la repaos. Căci acest concept defineşte tocmai prezentul în care el scrie istoria pentru persoana sa. Istorismul stabileşte imaginea eternă' a trecutului, materialistul istoric o experienţă cu el, care rămâne singura experienţă." (teza 16)
Vom vedea că această conştiinţă modernă a timpului, atât cât s-a articulat în mărturiile literare, s-a destins permanent, şi că vitalitatea sa a trebuit mereu să fie reînnoită printr-o gândire radical istorică: de la tinerii hege-lieni la Nietzsche şi Yorck von Warthemburg până la Heidegger. Acelaşi impuls determină tezele lui Benjamin; ele servesc la înnoirea conştiinţei moderne a timpului. însă Benjamin e nemulţumit de asemenea de varianta gândirii istorice, care a putut fi considerată până atunci drept varianta radicală. Gândirea radical istorică poate fi caracterizată prin ideea istoriei influenţelor. Nietzsche i-a dat numele de Consideraţie Critică a Istoriei. Marx cel din *18 Brumaire* a practicat acest tip de gândire istorică, pe care Heidegger, cel din *Sein undZeit* (Fiinţă şi timp), a ontologizat-o. Fireşte, în însăşi structura coagulată ca existenţial al istoricităţii se poate încă vedea limpede şi faptul că orizontul deschis spre viitor al aşteptărilor determinate de prezent dirijează accesul nostru la cele trecute. Prin faptul că asimilăm experienţe trecute, orientaţi

fiind spre viitor, prezentul autentic se dovedeşte a fi locul de continuare a tradiţiei şi, în special, locul de inovaţie - una nu e posibilă fără cealaltă, iar ambele se contopesc în obiectivitatea unui context al istoriei influenţelor.

Există acum diferite variante ale ideii de istorie a influenţelor, după gradul de continuitate şi discontinuitate care trebuie asigurat sau produs -varianta conservativă (Gadamer), conservativ-revoluţionară (Freyer) şi revo-

luţionară (Korsch). însă, privirea orientată spre viitor se îndreaptă mereu de la prezent la un trecut legat, ca *preistorie,* de prezentul nostru ca prin lanţul unui destin universal. Două momente sunt constitutive pentru această conştiinţă: pe de o parte, legătura, prin istoria influenţelor, a survenirii continue a tradiţiei, în care e inserată chiar şi fapta revoluţionară; iar pe de altă parte, prevalenta orizontului de aşteptare asupra unui potenţial al experienţelor istorice ce trebuie însuşit.

Benjamin nu s-a ocupat explicit de această conştiinţă a istoriei influenţelor, însă din textul său reiese că el nu are încredere în *nici una din ele:* nici în protejarea bunurilor culturale tradiţionale, ce trebuie să treacă în proprietatea prezentului, nici în asimetria relaţiei dintre activităţile asimilatoare ale unui prezent orientat spre viitor şi obiectele asimilate ale trecutului. De aceea Benjamin realizează *o răsturnare drastică* între orizontul de aşteptare şi spaţiul de experienţă. El atribuie tuturor epocilor trecute un orizont de aşteptări neîmplinite - iar prezentului orientat spre viitor îi dă sarcina de a cunoaşte, în păstrarea comemorativă, un trecut corespondent în aşa fel încât să putem împlini aşteptările sale cu slabele şi mesianicele noastre puteri. Două idei pot să se îmbine după această răsturnare: convingerea că şi continuitatea legăturii tradiţiei se făureşte la fel de bine prin barbarie cât şi prin cultură[34]; şi ideea că generaţia prezentă poartă responsabilitatea nu doar pentru destinul generaţiilor viitoare, ci şi pentru destinul, suferit fără vină, al generaţiilor trecute. Această nevoie de mântuire a epocilor trecute, care şi-au îndreptat aşteptările spre

noi, aminteşte de acea reprezentare, familiară atât misticii iudaice cât şi celei protestante, a responsabilităţii oamenilor pentru destinul lui Dumnezeu, Dumnezeu care, în actul creaţiei, a renunţat la atotputernicia sa în favoarea unei libertăţi egale a omului.
Dar aceste responsabilizări ale istoriei ideilor nu explică prea multe lucruri. Ceea ce vizează Benjamin e înţelegerea, profană în cel mai înalt grad, potrivit căreia universalismul etic trebuie să privească cu seriozitate nedreptatea deja petrecută şi aparent ireversibilă; că există o solidaritate a urmaşilor cu predecesorii lor, cu toţi aceia care au fost vreodată vătămaţi de mâna omului în integritatea lor sufletească şi trupească; şi că aceasta poate fi dovedită şi provocată doar prin păstrarea comemorativă (Eingedenken). Aici, forţa eliberatoare a amintirii nu trebuie să vizeze, aşa cum s-a întâmplat de la

Note:
[34] „Nu există niciodată o mărturie de cultură, care să nu fie în acelaşi timp şi una a barbariei. Şi după cum mărturia însăşi nu e lipsită de barbarie, tot aşa nu este nici procesul tradiţiei, în care ea a căzut dintr-unul în altul." (teza 7).

Hegel la Freud, anularea puterii trecutului asupra prezentului, ci anularea unei vini a prezentului faţă de trecut: „Căci e o imagine irecuperabilă a trecutului care ameninţă să se stingă cu fiecare prezent care nu s-a recunoscut ca fiind în ea vizată" (teza 5).
în contextul acestei prime conferinţe, excursul trebuie să arate cum Benjamin împleteşte motive de provenienţe total diferite, pentru a radicaliza încă o dată conştiinţa ce ţine de istoria influenţelor. Decuplarea orizontului de aşteptare de potenţialul tradiţional de experienţă face posibil mai întâi, aşa cum arată Koselleck, opoziţia unui timp nou, ce trăieşte pe baza dreptului său, faţă de acele epoci trecute de care s-a detaşat epoca modernă. Prin aceasta, constelaţia prezentului se modifică în raport cu trecutul şi viitorul într-un mod specific. Sub presiunea problemelor ce se impun din viitor, un prezent chemat la o activitate responsabilă istoric câştigă, pe de o parte, o

superioritate asupra trecutului ce trebuie dobândit din propriul interes; pe de altă parte, un prezent devenit de-a dreptul tranzitoriu se vede chemat să dea seama, în faţa viitorului, de intervenţii şi omisiuni. Deoarece Benjamin *extinde* acum această responsabilitate orientată spre viitor la epocile trecute, constelaţia se modifică încă o dată: relaţia tensionată cu alternativele în principiu deschise ale viitorului atinge acum în mod direct relaţia cu un trecut activat de aşteptări. Presiunea problematică a viitorului se multiplică odată cu cea a viitorului trecut (şi neîmplinit). în acelaşi timp însă, prin această rotire de axe, se corijează narcisismul ascuns al conştiinţei istoriei influenţelor. Nu numai generaţiile viitoare ci şi cele trecute au dreptul la forţa slabă, mesianică, a generaţiilor prezente. Reparaţia anamnezică a unei nedreptăţi, care, fireşte, nu s-a musamalizat, dar care prin păstrarea comemorativă poate fi cel puţin virtual aplanată, integrează prezentul în relaţia comunicativă a unei solidarităţi istorice universale. Această anamneză constituie o contrapondere la concentrarea periculoasă de responsabilitate ce împovărează conştiinţa modernă a timpului, îndreptată doar spre viitor, proprie unui prezent devenit din ce în ce mai complex.[35]

Note:

[!5] cf. cercetarea lui H. Peukert „Aporie anamnetischer Solidarität", în H. Peukert, *Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, Fundamentale Theologie,* Diisseldorf 1976, 273 sqq., vezi de asemenea şi replica mea la H. Ottmann, în J. Habermas, *Vorstudien und Ergănzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns,* Ffm 1984, 514 sqq.

III

Hegel e primul care a ridicat la rangul de problemă filosofică procesul desprinderii modernităţii de insinuările normative ale trecutului, ce se găsesc în afara ei. Desigur, de-a lungul unei critici a tradiţiei care admite experienţele Reformei şi Renaşterii şi care reacţionează la semnele inaugurale ale ştiinţelor naturii,

filosofia epocii moderne, de la scolastica târzie până la Kant, dă deja expresie înţelegerii de sine a modernităţii. însă abia la sfârşitul secolului 18, problema *autoasigurării* modernităţii se agravează în aşa fel, încât Hegel o poate percepe acum *ca* problemă filosofică, şi anume ca *problemă fundamentală* a filosofiei sale. îngrijorarea că o modernitate fără modele trebuie să-şi confere stabilitate pornind de la rupturile produse de ea însăşi e înţeleasă de Hegel ca „izvor al nevoii de filozofie"[36]. Prin faptul că modernitatea se trezeşte la conştiinţa de sine însăşi, se naşte nevoia de autoasigurare, pe care Hegel o înţelege ca nevoie de fîlosofie. El vede filosofia pusă în faţa sarcinii de a-şi sesiza în gândire epoca *ei,* iar acesta înseamnă pentru el epoca modernă. Hegel e convins că nu poate dobândi conceptul pe care filosofia îl dezvoltă despre sine, independent de conceptul filosofic de modernitate.
Hegel descoperă, mai întâi, *subiectivitatea* ca *principiu al noii epoci.* Pe baza acestui principiu el explică în acelaşi timp superioritatea lumii moderne şi caracterul ei de criză: ea se descoperă pe sine ca lume a progresului şi a spiritului înstrăinat. De aceea, prima încercare de a aduce la concept modernitatea e legată, la origine, de o critică a modernităţii.
Hegel vede epoca modernă ca fiind caracterizată în general printr-o structură a raportării la sine, pe care o numeşte subiectivitate: „Principiul lumii modeme în genere este libertatea subiectivităţii, potrivit căreia toate aspectele esenţiale ce sunt prezente în totalitatea spirituală se dezvoltă intrân-du-şi în drepturi."[37] Atunci când Hegel caracterizează fizionomia *noii epoci* (sau a lumii moderne), el explică „subiectivitatea" prin „libertate" şi „reflecţie": „E măreţia timpului nostru faptul că e recunoscută libertatea, proprietatea spiritului de a fi în sine la sine însuşi."[38] în acest context, expresia subiectivitate poartă cu sine patru conotaţii: a) *individualismul:* în lumea mo-

Note:
[36] Hegel, voi. 2, 20.

[37] Hegel, voi. 7, 439, mărturii mai ample **în Art."Moderne Welt", Werkausgabe, în** volumul ce include registrul, 417 sq.
[38] Hegel, voi. 20, 329.

dernă, particularitatea poate să-şi exprime pretenţiile oricât de deosebită ar fi.[39] b) *dreptul la critică:* principiul lumii moderne pretinde ca ceea ce fiecare trebuie să recunoască să i se arate ca ceva justificat.[40] c) *autonomia acţiunii:* e propriu lumii moderne faptul că noi vrem să răspundem de ceea ce facem[41]; d) în cele din *utmă,Jilosofia idealistă* însăşi: Hegel consideră ca operă a timpului modern faptul că fîlosofia sesizează ideea ce se cunoaşte pe sine. *Evenimentele istorice cheie* pentru realizarea principiului subiectivităţii sunt *Reforma, Iluminismul* şi *Revoluţia franceză.* Odată cu Luther, credinţa religioasă a devenit reflexivă, lumea divină s-a transformat în însingurarea subiectivităţii în vederea a ceva stabilit de noi înşine.[42] împotriva credinţei în autoritatea predicii şi a tradiţiei, protestantismul a afirmat dominaţia subiectului ce se prevalează de propria sa înţelegere: ostia rămâne doar ca aluat, relicvele doar ca oase. Proclamaţia drepturilor omului şi Codul lui Napoleon au pus apoi în valoare, ca bază substanţială a statului, principiul libertăţii voinţei împotriva dreptului istoric: „dreptul şi moralitatea au fost privite ca fiind întemeiate pe solul actual al voinţei omului, pe când înainte ele erau impuse din afară ca porunci ale lui Dumnezeu, scrise în Noul şi Vechiul Testament sau prezente în tratate sau, sub forma drepturilor speciale din vechile pergamente, ca privilegii.[43]

Principiul subiectivităţii determină apoi configuraţiile culturii moderne. Acest lucru e valabil în primul rând pentru *ştiinţa* obiectivatoare, care dezvrăjeşte natura şi, în acelaşi timp, descătuşează subiectul cunoscător: „în acest fel au fost contrazise toate minunile; căci natura este acum un sistem de legi cunoscute şi recunoscute, omul e aici acasă, şi doar acest lucru contează, unde e el acasă, el e liber prin cunoaşterea naturii."[44] *Conceptele morale* ale modernităţii sunt adaptate Ia recunoaşterea libertăţii subiective a individului. Ele se întemeiază, pe de o parte, pe dreptul individului de a înţelege valabilitatea a ceea ce el trebuie să facă; pe de altă parte, pe cerinţa ca fiecare să urmeze scopurile binelui particular doar în armonie cu binele tuturor celorlalţi. Voinţa subiectivă dobândeşte autonomie sub legi generale: însă „doar în voinţa subiectivă poate libertatea, sau voinţa ce fiinţează în sine, să existe cu

Note:
[39] Hegel, voi. 20, 329.
[40] Hegel, voi. 18,493.
[41] Hegel, voi. 18,493.
[42] Hegel, voi. 16,349.
[43] Hegel, voi. 12, 522.
[44] Hegel, voi. 12, 522.

adevărat."[45] *Arta modernă* îşi revelează esenţa în romantism; forma şi conţinutul artei romantice sunt determinate de interioritatea absolută. Ironia divină, conceptualizată de Friedrich Schlegel, oglindeşte experienţa de sine a unui eu descentrat, „pentru care toate legăturile sunt rupte şi care ar vrea să trăiască doar în fericirea desfătării de sine"[46]. Realizarea expresivă de sine se transformă în principiu al unei arte ce apare ca formă de viaţă: „Potrivit acestui principiu, eu trăiesc însă ca artist, atunci când întreaga mea acţiune şi manifestare ... rămân pentru mine doar o aparenţă şi iau o formă ce stă pe dea-ntregul în puterea mea."[47] Realitatea ajunge la expresia artistică doar în refractarea subiectivă a sufletului plin de simţire - ea este „datorită eului o simplă aparenţă".

în modernitate, aşadar, viaţa religioasă, statul şi societatea, precum şi ştiinţa, morala şi arta se transformă în tot atâtea întruchipări ale subiectivităţii.[48] Structura lor e sesizată *ca atare* în filosofie, anume ca subiectivitate abstractă - în „Cogito ergo sum" a lui Descartes, în forma conştiinţei de sine absolute la Kant. E vorba de structura raportării la sine a subiectului cunoscător, subiect care se apleacă asupra sa ca obiect, pentru a se sesiza, pa într-o imagine reflectată - „speculativ" -, pe sine. Kant pune această abordare a filosofiei reflecţiei la baza celor trei „Critici" ale sale. El aşează raţiunea în calitate de tribunal suprem, în faţa căruia trebuie să se justifice ceea ce ridică în genere pretenţii de valabilitate.

Critica raţiunii pure preia, odată cu analiza fundamentelor cunoaşterii, sarcina unei critici a folosirii nepotrivite a capacităţii noastre de cunoaştere, create pe măsura fenomenelor. Kant a pus în locul conceptului substanţial de raţiune al metafizicii tradiţionale conceptul unei raţiuni, desfăcută în momentele ei, a cărei unitate are de acum încolo un caracter formal. El separă capacitatea raţiunii practice şi a facultăţii de judecare de cunoaşterea teoretică şi

Note:

[45] Hegel, voi. 7, 204.

[46] Hegel, voi. 13,95.

[47] Hegel, voi. 13,94.

[48] cf. rezumatul din § 124 al Filosofiei dreptului: „Dreptul libertăţii subiective constituie punctul central dar şi de cotitură în diferenţa dintre Antichitate şi epoca modernă. Acest drept în infinitudinea sa este enunţat în creştinism şi transformat în principiu universal, real, al unei noi forme a lumii. Printre configuraţiile sale mai apropiate sunt iubirea, romantismul, scopul unei fericiri eterne a individului etc. - apoi moralitatea şi conştiinţa morală, mai departe, alte forme care, parţial se disting ca principiu al societăţii burgheze şi ca momente ale constituţiei politice, parţial însă apar în genere în istorie, în special în istoria artei, ştiinţei şi filosofiei." (Hegel, voi. 7, 233).

pune pe fiecare din ele pe propriile lor fundamente. Deoarece raţiunea critică întemeiază posibilitatea unei cunoaşteri obiective, a unei evaluări estetice şi a unei înţelegeri morale, ea nu se asigură prin aceasta doar de capacităţile ei subiective - ea nu doar face transparentă arhitectonica raţiunii, ci preia şi rolul unui judecător suprem în raport cu sfera culturii în întregul ei. Filosofia delimitează, sub aspecte exclusiv formale, sferele valorice culturale, cum va spune mai târziu Emil Lask, ca ştiinţă şi tehnică, drept şi morală, artă şi critică a artei - şi le legitimează înăuntrul acestor limite.[49]

Până la sfârşitul secolului 18, ştiinţa, morala şi arta s-au diferenţiat chiar şi instituţional ca domenii de activitate în care problemele legate de adevăr, dreptate şi gust sunt prelucrate autonom, şi anume sub aspectul lor specific de valabilitate. Şi această *sferă a cunoaşterii* s-a separat complet de *sfera credinţei,* pe de o parte, şi de cea a *relaţiilor sociale organizate juridic, precum şi de cea a convieţuirii cotidiene,* pe de altă parte. Aici recunoaştem cu precizie sferele pe care Hegel le va concepe mai târziu ca forme caracteristice ale subiectivităţii. Deoarece reflecţia transcendentală - în care principiul subiectivităţii iese oarecum clar la iveală — revendică faţă de acele sfere competenţe judecătoreşti, Hegel vede esenţa lumii moderne concentrată ca

într-un focar în filosofia kantiană.

IV

Kant redă lumea modernă printr-o construcţie ideatică. Fireşte, acest lucru înseamnă doar că în filosofia lui Kant se reflectă, ca într-o oglindă, trăsăturile esenţiale ale epocii, fără ca modernitatea ca atare să fi fost concepută de Kant. Abia retrospectiv poate Hegel să înţeleagă filosofia lui Kant ca fiind interpretarea de sine hotărâtoare a mode'fnităţii; Hegel crede că ştie ce rămâne nesesizat în această extrem de reflectată expresie a epocii: Kant nu simte *ca* rupturi diferenţierile dinăuntrul raţiunii, clasificările dinăuntrul culturii şi, în genere, sciziunile acelor sfere. Kant ignoră de aceea nevoia care apare odată cu separările obţinute din principiul subiectivităţii. Această nevoie s-a impus în filosofie atunci când modernitatea s-a înţeles ca o epocă istorică, atunci când aceasta a conştientizat ca problemă istorică detaşarea de trecutul exemplar şi necesitatea de a crea toate normele din sine însăşi. Se pune atunci tocmai întrebarea dacă principiul subiectivităţii şi

Note:

[49]1. Kant, *Kritikder reinen Vernunft,* B. 779.

structura conştiinţei de sine pot îndeplini ele singure rolul de surse ale orientărilor normative - dacă ele sunt suficiente, nu doar să „fundeze" în genere ştiinţa, morala şi arta, ci şi să confere stabilitate unei formaţiuni eveni-menţial-istorice ce s-a desprins de toate legăturile istorice. întrebarea e dacă din subiectivitatea şi conştiinţa de sine se pot dobândi criterii care să fie extrase din lumea modernă şi, în acelaşi timp, să fie bune pentru orientarea în ea, adică pentru critica modernităţii dezbinate. Cum poate fi construită din spiritul lumii moderne o configuraţie ideală, interioară, care să nu imite pur şi simplu multiplele forme fenomenale istorice, dar care nici să nu fie adăugată din exterior la acestea?

îndată ce întrebarea e astfel pusă, subiectivitatea se dovedeşte a fi un principiu *unilateral.* Acesta posedă, într-adevăr, forţa incomparabilă de a produce o formare a libertăţii subiective şi a reflecţiei, şi de a submina religia ce apăruse până atunci ca putere de-a dreptul unificatoare. însă acelaşi principiu nu e suficient de puternic pentru a regenera, în mediul raţiunii, puterea religioasă a unificării. Mândra cultură a reflecţiei proprie Iluminismului „a rupt-o cu religia şi s-a pus pe sine *lângă* ea sau a pus-o pe ea *lângă* sine."[50] Discreditarea religiei duce la o scindare între cunoaştere şi credinţă, scindare pe care iluminismul nu o poate depăşi prin forţe proprii. De aceea, în *Fenomenologia spiritului,* iluminismul apare sub titlul unei lumi a spiritului ce s-a îndepărtat de sine:[51]
„Cu cât progresează mai mult cultura, cu cât mai variată devine dezvoltarea manifestărilor vieţii în care intervine ruptura, cu atât mai mare devine puterea rupturii... cu atât mai străine întregului culturii şi mai nesemnificative devin străduinţele vieţii (suprimate odată în religie) de a renaşte în armonie."[52]
Această propoziţie provine dintr-o lucrare polemică, aşa-numita *Diffe-renzschrift*[53] din 1802, împotriva lui Reinhold, în care Hegel concepe armonia distrusă a vieţii ca provocare practică şi ca nevoie de filosofic[54] Faptul

Note:

[50] Hegel, voi. 2, 23.
[51] Hegel, voi. 3, 362 sqq.
[52] Hegel, voi. 2, 22 sqq.
[53] *Differenzschrift,* acesta este titlul prescurtat al unei lucrări de tinereţe a lui Hegel, *Differenz des Fichtenschen und Schellingschen System der Philosophie,* apărută şi în limba română sub titlul „Deosebirea dintre sistemul filosofic al lui Fichte şi sistemul filosofic al lui Schelling", editura Academiei RSR, 1967, traducere de D. D. Roşea (n.trad.).
[54] „Atunci când dispare din via ţa oamenilor puterea uniunii, iar contradic ţiile îşi pierd influenţa reciprocă şi relaţia lor vie, ia naştere nevoia de filosofie. E o întâmplare, însă,

că acum conştiinţa timpului a ieşit din totalitate şi spiritul e înstrăinat de sine însuşi este pentru el tocmai o presupoziţie a filosofării contemporane. Conceptul de absolut, preluat în primul rând de la Schelling, e considerat de Hegel a fi o altă presupoziţie cu care filosofia trebuie să-şi înceapă activitatea. Cu el filosofia se poate asigura de la început asupra scopului de a dovedi raţiunea drept putere de unificare. Raţiunea trebuie să suprime şi să conserve totodată (aufheben) starea de ruptură în care principiul subiectivităţii a aruncat atât raţiunea însăşi cât şi „întregul sistem de raporturi de viaţă". Prin critica sa, îndreptată în inod direct împotriva sistemelor filosofice ale lui Kant şi Fichte, Hegel dorea să atingă în acelaşi timp înţelegerea de sine modernă care se exprimă în acestea. Criticând opoziţiile filosofice dintre natură şi spirit, sensibilitate şi intelect, intelect şi raţiune, raţiune practică şi teoretică, facultate de judecare şi imaginaţie, eu şi non-eu, finit şi infinit, cunoaştere şi credinţă, Hegel a vrut să dea el însuşi un răspuns la criza provocată de ruptura vieţii. în caz contrar, critica filosofică n-ar putea avea şansa de a satisface nevoia prin care ea apare în mod obiectiv. Critica idealismului subiectiv este în acelaşi timp critică a unei modernităţi care, pe acest drum, se asigură de conceptul ei, fiind de aceea în stare să-şi confere stabilitate pornind de la sine însăşi. Pentru acest lucru, critica nu poate şi nu trebuie să se servească de alt instrument decât de acela al reflecţiei, pe care o găseşte ca fiind cea mai pură *expresie a principiului noii epoci.*[55] Dacă tocmai modernitatea trebuie să se întemeieze din sine însăşi, Hegel trebuie atunci să dezvolte conceptul critic de modernitate pornind de la o dialectică ce se află în principiul însuşi al iluminismului.
Vom vedea cum Hegel realizează acest program şi cum se încurcă el aici într-o dilemă. După ce a dus până la capăt dialectica iluminismului, se va fi consumat impulsul către critica epocii ce a pus acea dialectică în mişcare. Va fi de arătat, în primul rând, ce se ascunde în acea „anticameră a filosofiei" în care Hegel aduce „presupoziţiile absolutului". Motivele filosofiei unificării coboară înapoi până la experienţele de criză ale tânărului Hegel. Ele stau în spatele convingerii că raţiunea ca putere conciliatoare trebuie chemată împotriva pozitivităţilor acestei epoci dezbinate. Versiunea mito-poetică a unei concilieri a modernităţii, pe care Hegel o împărtăşeşte împreună cu
în condiţiile rupturii date, încercarea de a suprima subiectivitatea şi obiectivitatea devenite fixe şi de a concepe ca devenire faptul de a fi devenit al lumii intelectuale şi reale.

Note:
" (Hegel, voi. 2, 22).
[55] Hegel. voi. 2, 25 sqq.
Schelling şi Holderlin, rămâne desigur încă legată de trecutul exemplar al creştinismului originar şi al Antichităţii. Abia în cursul anilor de la Jena dobândeşte Hegel, în privinţa propriului său concept de cunoaştere absolută, o poziţie care îi va permite să depăşească produsele iluminismului — arta romantică, religia raţiunii şi societatea burgheză - fără să se orienteze după modele străine. Cu acest concept al absolutului, Hegel recade totuşi în urma intuiţiilor sale de tinereţe: el gândeşte depăşirea subiectivităţii înăuntrul graniţelor filosofiei subiectului. Aici se iveşte dilema: el trebuie în final să conteste înţelegerii de sine a modernităţii posibilitatea unei critici a modernităţii. Critica subiectivităţii, dilatată până la a fi putere absolută, se transformă ironic într-un reproş al filosofului cu privire la limitarea subiecţilor ce nu l-au înţeles nici pe el, nici mersul istoriei.

II. Conceptul hegelian de modernitate

Când Hegel, în 1802, tratează sistemele lui Kant, Jacobi şi Fichte sub aspectul opoziţiei dintre credinţă şi cunoaştere, pentru a submina din interior filosofia subiectivităţii, el nu procedează totuşi strict imanent. El se sprijină pentru aceasta, implicit, pe propriul diagnostic al epocii iluminismului; şi doar acest diagnostic îl îndreptăţeşte să stabilească ca punct de plecare presupoziţia absolutului - îl îndreptăţeşte, aşadar, să stabilească ca punct de plecare raţiunea (altfel decât în filosofia reflecţiei) în calitate de *putere de unificare:* „Cultura a ridicat într-atât ultima epocă deasupra vechii contradicţii dintre filosofie şi religie pozitivă, încât această opoziţie între credinţă şi cunoaştere a fost mutată înăuntrul filosofiei înseşi. Este, însă, o întrebare dacă victorioasa raţiune nu a cunoscut tocmai destinul- pe care îl are de obicei tăria victorioasă a naţiunilor barbare faţă de slăbiciunea supusă a celor evoluate, de a obţine dominaţia exterioară, dar, în spirit, să fie totuşi subjugate de ele. Victoria glorioasă pe care raţiunea a repurtat-o asupra a ceea ce a considerat ea, după

criteriul minor al înţelegerii sale religioase, drept opusă sieşi ca credinţă, nu este alta, privită la lumină, decât aceea că nici pozitivul cu care s-a luptat nu a rămas religie, nici ea, care a câştigat, nu a rămas raţiune."[56] Hegel e convins că epoca iluminismului, ce îşi atinge punctul culminant cu Kant şi Fichte, a făcut pur şi simplu din raţiune un idol; ea pus în mod fals intelectul sau reflecţia în locul raţiunii, ridîcând astfel ceva finit la rangul de absolut. Infinitul filosofiei reflecţiei este în adevăr doar ceva pus de raţiune, ceva raţionaL ce se creează prin negarea finitului: „întrucât intelectul îl fixează (infinitul), el se pune în opoziţie absolută cu finitul, iar reflecţia, prin aceea că suprimă finitul, s-a ridicat pe sine la rangul de raţiune, dar s-a şi coborât iarăşi la rangul de intelect, fixând în opoziţie acţiunea raţiunii; pe deasupra, el ridică acum pretenţia de a fi raţional chiar şi în acest regres."[57] Aşa cum arată discuţia despre „regres", Hegel îşi procură aici,

Note:

* Hegel, voi. 2, 287 sq. '   Hegel, voi. 2,21.

ilicit, ceea ce trebuia să demonstreze: el trebuia mai întâi să *arate,* şi nu să *presupună* pur şi simplu, că o raţiune care e mai mult decât intelect absolutizat *poate* uni din nou, la fel de constrângător, acele opoziţii pe care raţiunea *trebuia* să le separe totuşi în mod discursiv. Ceea ce îndrăzneşte Hegel aici să ia drept *presupoziţie* a unei forţe de unificare sunt mai puţin argumente, cât mai degrabă experienţe biografice, anume acele experienţe de criză ale istoriei contemporane, pe care el le-a adunat şi prelucrat în Tiibingen, Berna şi Frankfurt, şi pe care le-a adus cu sine la Jena.

Tânărul Hegel împreună cu tovarăşii săi mai în vârstă erau, după cum se ştie, suporterii mişcării de eliberare a acelui timp. Ei trăiau direct pe terenul tensionat al iluminismului religios şi dezbăteau înainte de toate ortodoxia protestantă, reprezentată de teologul Gottlieb Christian Storr. Din punct de vedere filosofic, ei s-au orientat spre filosofia morală şi filosofia religiei ale lui Kant, iar din punct de vedere politic, către ideile emise de Revoluţia franceză. Disciplina strict reglementată de la seminar a avut aici un rol declanşator: „Teologia lui Storr, statutul seminarului şi constituţia statului, care conferea ambelor protecţie, le păreau mai tuturora (seminariştilor) ca demne de o revoluţie."[58] în cadrul studiilor teologice, pe care le-au urmat atunci Hegel şi Schelling, acest impuls de răzvrătire a luat forma mai modestă a unei referiri

reformatoare la creştinismul originar. Intenţia pe care au pus-o pe seama lui Iisus - aceea „de a aduce moralitate în religiozitatea naţiunii sale"[59] - era de fapt a lor proprie. în această idee, ei s-au îndreptat atât împotriva taberei iluminismului cât şi împotriva aceleia a ortodoxiei.[60] Ambele părţi se servesc de instrumentele critico-istorice ale exegezei biblice, deşi urmăresc scopuri contrare - anume fie pentru a justifica religia raţiunii, aşa cum se numeşte de la Lessing încoace, fie pentru a apăra învăţătura lui Luther de aceasta. Ortodoxia a ajuns să se apere şi a trebuit să se servească de metoda critică a opozanţilor săi.

Note:

D. Heinrich, „Historische Voraussetzungen von Hegels System", în *idem, Hegel im Kontext,* Ffrn, 1971, 55.

[59] Hegel. voi. 1,107.

[60] La acest lucru Hegel face aluzie în observaţia: „Modalitatea de tratare a religiei creştine, care e la modă în timpul nostru, de a considera moralitatea şi raţiunea drept fundament al examenului său şi de a chema în ajutor, în cadrul explicării, spiritul naţiunilor şi al timpului, e văzută de o parte (foarte venerabilă datorită cunoştinţelor, a raţiunii limpezi şi a intenţiilor bune) a contemporanilor noştri ca iluminism caritabil, ce conduce la scopurile umanităţii, la adevăr şi virtute, iar de altă parte - respectabilă datorită aceloraşi cunoştinţe şi aceloraşi scopuri bine-intenţionate, încă mai întărită prin reputaţia secolelor şi a puterii publice - ea e condamnată în gura mare ca fiind doar o înrăutăţire." (Hegel voi. 1, 104) vezi pentru asta şi Heinrich (1971), 52 sqq.

Hegel stă de-a curmezişul faţă de aceste două fronturi. Ca şi Kant, el consideră religia „drept forţa de a realiza şi de a pune în valoare drepturile pe care le-a acordat raţiunea."[61] însă ideea de Dumnezeu poate dobândi această forţă numai atunci când religia pătrunde spiritul şi moravurile unui *popor,* numai atunci când ea e prezentă în instituţiile statului şi în praxisul societăţii, numai atunci când ea sensibilizează felul de a gândi şi motivaţiile oamenilor la imperativele raţiunii practice, întipărindu-se în simţirea acestora. Religia poate doar ca element al *vieţii publice* să împrumute raţiunii eficacitate practică. Hegel se lasă inspirat de Rousseau atunci când formulează trei cerinţe pentru adevărata religie a unui popor: „învăţăturile ei trebuie să fie întemeiate în

raţiunea universaJă. Fantezia, inima, sensibilitatea nu trebuie să lipsească din ea. Ea trebuie să fie astfel constituită încât să lege de ea toate nevoile vieţii, toate acţiunile publice ale statului."[62]
Aici pot fi recunoscute ecouri ale cultului raţiunii din zilele Revoluţiei franceze. Pornind de la această viziune, se clarifică dubla direcţie de atac a scrierilor teologice de tinereţe împotriva ortodoxiei şi împotriva religiei raţiunii. Amândouă apar ca produse complementare şi unilaterale ale dinamicii iluminismului, care se străduie să treacă însă dincolo de graniţele acestuia.
Un *pozitivism al moravurilor,* îi pare tânărului Hegel, este semnătura epocii. Ca „pozitive" Hegel numeşte religiile care se întemeiază doar pe autoritate şi nu pun valoarea omului în morala acestuia[63]; pozitive sunt prescripţiile conform cărora credinciosul ar trebui să poată obţine bunăvoinţa lui Dumnezeu prin muncă, în loc de acţiune morală; pozitivă este speranţa într-o compensaţie în lumea de dincolo, pozitivă este punerea învăţăturii în mâinile unora, separând-o astfel de viaţa şi proprietatea tuturor; pozitivă este îndepărtarea cunoaşterii preoţeşti de credinţa în fetişuri a maselor; ca şi ocolişul care conduce la moralitate doar trecând prin autoritatea şi faptele miraculoase ale unei persoane; pozitive sunt asigurările şi ameninţările care ţintesc la simpla legalitate a acţiunii; pozitivă este, în cele din-urmă şi înainte de toate, separarea religiei private de viaţa publică.
Dacă toate acestea caracterizează credinţa pozitivă pe care o apără tabăra ortodoxă, atunci tabăra filosofică n-ar trebui să aibă prea multă bătaie de cap. Aceasta insistă pe principiul că religia nu are pur şi simplu nimic pozitiv în sine, ci e în aşa fel autorizată de raţiunea universală umană „încât fiecare om să înţeleagă şi să simtă caracterul ei de datorie, atunci când el a

Note:
[61] Hegel, voi. 1, 103.
[62] Hegel, voi. 1, 33.
[63] Hegel, voi. 1, 10. Termenii *moral* şi *sittlich* (moravuri sau etic n.t.) încă sunt folosite de tânărul Hegel ca sinonime.

devenit atent la ea".[64] Hegel le replică, în schimb, iluminiştilor faptul că pura religie a raţiunii reprezintă, ca şi credinţa în fetişuri, doar o abstracţie; căci ea e incapabilă să intereseze inima şi să aibă vreo influenţă asupra emoţiilor şi nevoilor. Ea duce doar la un alt soi de religie privată, deoarece este ruptă de instituţiile

vieţii publice şi nu trezeşte nici un entuziasm. De-abia atunci când religia raţiunii s-ar manifesta public în sărbători şi culte, când s-ar uni cu mitul, când ar atinge inima şi fantezia, atunci ar putea morala mijlocită religios să „pătrundă în întregul ansamblu al statului."[65]. Raţiunea în religie obţine o formă obiectivă doar în condiţiile libertăţii politice - „religia poporului, care creează şi hrăneşte înalte ţinute morale, merge mână-n mână cu libertatea."[66]

Iluminismul este, de aceea, doar reversul ortodoxiei. Aşa cum aceasta stăruie pe pozitivitatea învăţăturilor, aşa stăruie el pe obiectivitatea imperativelor raţiunii; amândouă se servesc de acelaşi mijloc al exegezei biblice, amândouă consolidează starea de ruptură, fiind în egală măsură incapabile să desăvârşească religia ca totalitate a moravurilor unui întreg popor şi să însufleţească o viaţă în libertate politică. Religia raţiunii izvorăşte, asemenea celei pozitive, din ceva opus - „din ceva ce nu suntem şi care trebuie să fim".[67]

Aceeaşi ruptură le-o reproşează Hegel relaţiilor politice şi instituţiilor statale ale timpului său - înainte de toate, dominaţiei regimentului oraşului Berna asupra cantonului Waadt, constituţiei municipalităţii din Wiirttenberg şi constituţiei imperiului german.[68] Aşa cum spiritul viu al creştinismului originar a dispărut din religia devenită pozitivă a ortodoxiei contemporane, tot aşa şi în politică legile şi-au pierdut „viaţa lor străveche, şi tot aşa viaţa

Note:

[64] Hegel, voi. 1, 33.
[65] Hegel, voi. 1,77.
[66] Hegel, voi. 1,41.
[67] Hegel, voi. 1, 254.
[68] referitor la scrierile politice ale tânărului Hegel vezi voi. 1, 255 sqq, 268 sqq, 428 sqq, 451 sqq. Desigur, lipsesc încă în scrierile politice pendantul la critica iluminismului. După cum se ştie, Hegel realizează acest lucru ulterior în *Fenomenologia spiritului,* sub titlul „Libertatea absolută şi groaza". El se îndreaptă şi aici împotriva unei tabere filosofice, ce iese cu cerinţe abstracte înaintea unui regim vechi şi fortificat în spatele poziti-vităţii sale. Pe de altă parte, în scrierile politice experienţa crizei îşi găsesc o expresie şi mai elocventă, în orice caz mai directă decât în cele teologice. Hegel invocă de-a dreptul nevoia timpului, sentimentul contradicţiei, nevoia de schimbare, presiunea de a sparge graniţele: „Imaginea unor timpuri mai bune, mai drepte, a pătruns în mod viu în

inima oamenilor, iar un dor, un oftat după o stare mai liberă, mai pură, a mişcat toate simţirile şi le-a adus în contradicţie cu realitatea." (Hegel, voi. 1, 268 sq.). Vezi de asemenea şi postfaţa mea la *„G. W.F. Hegel. Politische Schriften",* Ffm, 1966, 343 sqq.

de acum n-a ştiut să se cuprindă în legi".[69] Formele politice şi juridice, încremenite în pozitivitate, au devenit o putere străină. în perioada din jurul anului 1800, Hegel a atacat religia şi starul, acuzându-le că au devenit ceva pur mecanic, un angrenaj, o maşinărie.[70]

Acestea sunt, aşadar, motivele contemporane care l-au determinat pe Hegel să gândească *a priori* raţiunea ca o putere ce nu doar diferenţiază şi rupe sistemul de relaţii ale vieţii, ci le şi reuneşte din nou. In disputa dintre ortodoxie şi iluminism, principiul fundamental al subiectivităţii produce o pozitivitate, ce provoacă în orice caz nevoia obiectivă de a o depăşi. înainte ca Hegel să poată realiza această dialectică a iluminismului, el trebuie să ara-te cum se explică suprimarea şi totodată conservarea pozitivităţii din acelaşi principiu, căruia pozitivitatea totuşi i se datorează.

II

Hegel operează în scrierile sale timpurii cu forţa conciliatoare a unei raţiuni care nu poate fi derivată fără discontinuitate din subiectivitate.

El scoate mereu în evidenţă.aspectul autoritar al conştiinţei de sine atunci când are în vedere ruptura prin reflecţie. Manifestările moderne ale „pozitivului" dezvăluie principiul subiectivităţii ca fiind unul de dominaţie. în acest fel, „situaţia grea a timpului" e caracterizată de pozitivitatea religiei contemporane, ce e provocată şi în acelaşi timp consolidată prin iluminism, e caracterizată în general de pozitivismul moralităţii; „într-o situaţie grea ori omul e transformat în obiect şi reprimat, ori el trebuie să transforme natura în obiect şi s-o reprime.[71]" Acest caracter represiv al raţiunii este în general întemeiat în structura raportării Ja sine, adică a relaţiei unui subiect ce se transformă în obiect. în mod sigur, creştinismul a elaborat şi lichidat deja o parte a pozitivităţii credinţei iudaice, iar protestantismul o parte- a pozitivităţii credinţei catolice; însă în chiar filosofia kantiană a moralei şi a religiei revine o pozitivitate - iar de data aceasta ca element declarat al raţiunii însăşi. în acest context, Hegel nu vede diferenţa dintre „tresa de mogul", supusă dominaţiei oarbe, şi fiul raţional al modernităţii, ce nu ascultă decât de datoria sa, în di-ferenţa dintre sclavie şi libertate, ci doar în diferenţa că „acela îşi are stăpânul în afara sa, în timp ce acesta îşi poartă în sine

stăpânul, fiind în acelaşi timp propriul său sclav: pentru ceea ce e special, pentru impulsuri, înclinaţii,

Note:
[69] Hegel, voi. 1,465.
[70] Hegel, voi. 1,219, 234 sq.
[71] Hegel, voi. 1,318.

dragoste patologică, sensibilitate, sau oricum s-ar numi, universalul este necesar, dar întotdeauna ceva străin, ceva obiectiv; rămâne o pozitivitate indestructibilă ce devine de-a dreptul revoltătoare prin faptul că acel conţinut pe care îl are imperativul universal al obligaţiei include o obligaţie determinată, include contradicţia de a fi limitată şi în acelaşi timp universală, şi ridică cele mai dure pretenţii pentru unilateralitatea sa, de dragul formei universalităţii."[72]
în acelaşi tratat, *Geist des Christentums und sein Schicksal* (Spiritul creştinismului şi destinul său), Hegel elaborează concepţia despre o raţiune conciliatoare care nu anulează doar aparent pozitivitatea. Felul în care li se face simţită subiecţilor această raţiune ca putere de unificare, Hegel îl explică, de exemplu, pe modelul pedepsei cunoscute ca destin.[73] Hegel desemnează acum ca fiind etică (sittlich), spre deosebire de morală (moralisch), o stare socială în care tuturor membrilor li se acordă atenţia cuvenită şi care îşi satisfac nevoile lor, fără a leza interesele altora. Un infractor, care încalcă asemenea raporturi etice, prejudiciind o altă viaţă şi reprimând-o, cunoaşte puterea vieţii înstrăinate prin fapta sa ca destin vitreg. El trebuie să resimtă ca necesitate istorică a unui destin ceea ce în realitate este doar puterea reactivă a vieţii refulate şi izolate. Aceasta îl face pe cel vinovat să sufere, până când recunoaşte în anihilarea altei vieţi lipsa celei proprii, recunoaşte în respingerea altei vieţi înstrăinarea de sine însuşi. în această cauzalitate a destinului se conştientizează legătura ruptă a totalităţii etice. Totalitatea dezbinată poate fi conciliată abia când se ridică, din experienţa negativităţii celor dezbinate, dorul după viaţa pierdută - şi când aceasta îi forţează pe participanţi să recunoască din nou în

existenţa dezunită a ceea ce e străin propria lor natură negată. Atunci ambele tabere îşi înţeleg poziţia lor fermă, reciprocă, ca rezultat al abstractizării şi al îndepărtării de contextul lor comun de viaţă - şi recunosc în acesta temeiul existenţei lor.
Hegel confruntă, aşadar, legile abstracte ale moralei cu o cu totul altă legalitate a unui context concret de vinovăţie, care apare prin sciziunea unei *presupuse* totalităţi etice. însă acea procesualitate a destinului drept nu se lasă derivată din principiul subiectivităţii, ca legile raţiunii practice, prin conceptul voinţei autonome. Dinamica destinului rezultă mai curând din dereglarea condiţiilor de simetrie şi ale relaţiilor reciproce de recunoaştere ale unui context de viaţă constituit *intersubiectiv,* de care o parte se izolează şi se înstrăinează atât de'celelalte părţi, cât şi de viaţa comună. Acest act de smulgere din lumea vieţii împărtăşite intersubiectiv *dă* mai întâi *naştere* la o

Note:
[72] Hegel, voi. 1,323. "Hegel, voi. l,342sqq.

relaţie de tipul subiect-obiect. Aceasta va fi introdusă ca element străin, în orice caz abia ulterior, îa relaţiile care din capul locului se supun structurii unei înţelegeri între subiecţi - şi nu logicii unei obiectualizări printr-un subiect. Chiar şi „pozitivul" capătă prin aceasta o altă semnificaţie. Absolutizarea unui condiţionat la rangul de necondiţionat nu mai e explicată printr-o subiectivitate *dilatată,* ce îşi extinde pretenţiile, ci printr-o subiectivitate *înstrăinată,* ce s-a dezis de viaţa comună. Iar represiunea care rezultă de aici îşi găseşte originea în dereglarea unui echilibru intersubiectiv, şi nu în subjugarea unui subiect transformat în obiect.
Hegel nu poate dobândi aspectul concilierii, adică al restabilirii totalităţii rupte, de la conştiinţa de sine sau de la relaţia reflexivă a subiectului cunoscător cu sine. îndată tnsă ce apelează la intersubiectivitatea raporturilor de înţelegere, el ratează scopul, esenţial pentru autoîntemeierea modernităţii, de a gândi în aşa fel pozitivul încât acesta să poate fi depăşit pornind de la acelaşi principiu din care a luat naştere - chiar de la subiectivitate.
Acest rezultat nu e chiar surprinzător, dacă avem în vedere faptul

că tânărul Hegel explică raporturile de viaţă, coagulate în pozitivitate, prin corespondenţa prezentului său cu epoca de decadenţă a elenismului. El oglindeşte prezentul său într-o epocă a destrămării modelelor clasice. Pentru concilierea destinală a modernităţii dezbinate el presupune o totalitate etică care nu a crescut din solul modernităţii, ci a fost *împrumutată* de la trecutul idealizat al comunităţilor religioase ale creştinismului originar şi de la polisul grecesc.

Hegel invocă împotriva întruchipărilor autoritare ale raţiunii centrate în subiect puterea unificatoare a unei intersubiectivităţi ce apare sub termenii de „iubire" şi „viaţă". Locul relaţiei reflexive dintre subiect şi obiect e ocupat de o mijlocire a subiecţilor, mijlocire comunicativă în sensul cel mai larg. Spiritul viu e mediul care instituie un asemenea tip de comunitate, încât un subiect se ştie identic cu altul, dar şi el însuşi în unicitatea sa. Izolarea subiecţilor pune în mişcare dinamica unei comunicări distorsionate, în interiorul căreia există ca telos nevoia de restabilire a raporturilor etice. Turnura acestei idei ar fi putut oferi impulsul de a căuta şi reconstrui, din punctul de vedere al teoriei comunicării, conceptul de raţiune al reflecţiei, ce a fost dezvoltat în filosofia subiectului. Hegel nu a mers pe acest drum.'[4]

El a dezvoltat ideea totalităţii etice doar pe firul ideii de religie a unui popor, în care raţiunea comunicativă ia forma idealizată a comunităţilor istorice, precum sunt cele ale comunităţilor creştinismului originar şi ale polisului grecesc. *Ca* religie a

Note:

[n]. Fac abstracţie de filosofia realului de la Jena, în care au lăsat urme abordările teoriei comunicării din scrierile de tinereţe. Vezi Habermas, „Arbeit und Interaktion" în *idem, Technik und Wissenschaft ah „Ideologie",* Ffm, 1968, 9 sqq.

poporului, ea e legată nu doar ilustrativ, ci chiar *indisolubil* de trăsăturile ideale ale acestor epoci clasice.

Epoca modernă, însă, şi-a dobândit conştiinţa de sine printr-o reflecţie ce refuză recursul sistematic la asemenea trecuturi exemplare. Opoziţia dintre credinţă şi ştiinţă a fost transpusă în filosofia însăşi, aşa cum se poate vedea din disputa dintre Jacobi şi Kant, şi din reacţia lui Fichte. Cu aceste gânduri îşi începe Hegel tratatul. Ele îl forţează să renunţe la reprezentarea conform

căreia religia pozitivă şi raţiunea s-ar putea concilia una cu alta pe calea unei reînnoiri reformatoare a spiritului creştinismului originar. în aceeaşi perioadă, Hegel s-a familiarizat cu economia politică. El trebuie să vadă chiar şi aici că relaţiile economice de tip capitalist au creat o societate modernă, care constituie, sub numele tradiţional de „societate burgheză", o realitate complet nouă, ce nu poate fi comparată cu formele clasice ale *so-cietas civilis* sau ale polisului. în ciuda unor continuităţi ale moştenirii dreptului roman, Hegel nu mai poate compara situaţia socială a Imperiului roman aflat în decădere cu relaţiile dreptului privat din societatea burgheză modernă. Astfel, cadrul în care va deveni vizibilă decăderea Imperiului roman de mai târziu, aşadar renumita libertate politică a statului atenian, îşi pierde caracterul de model pentru epoca modernă. Pe scurt - caracterul etic astfel interpretat al polisului şi al creştinismului originar nu mai poate oferi acel standard pe care şi l-ar putea însuşi o modernitate dezbinată.

Acesta ar putea fi motivul pentru care Hegel nu merge mai departe pe urmele unei raţiuni comunicative, ce sunt prezente în mod clar în scrierile de tinereţe, şi nu dezvoltă în perioada de la Jena un concept de absolut care să permită, în limitele filosofiei subiectului, o detaşare de modelele antice şi creştine - desigur, cu preţul unei dileme mai mari.

III

înainte de a începe să schiţez soluţia pe care a oferit-o Hegel pentru autoîntemeierea modernităţii, ar fi utilă o scurtă privire retrospectivă asupra celui mai vechi program de sistem păstrat în manuscrisele lui Hegel şi care redă convingerea comună a prietenilor adunaţi în Frankfurt: Holderlin, Schelling şi Hegel.[75] Aici e adus în joc un alt element: arta ca putere a

Note:

" R. Bubner, *Das ălteste Systemprogramm,* Bonn, 1973, pentru provenienţa manuscrisului, vezi contribuţiile lui Chr. Jamme, H. Schneider (ed.), *Mythologie der Vernunft,* Ffm, 1984.

concilierii viitoare. Religia raţiunii trebuie să se încredinţeze *artei,* pentru a se transforma în religie a poporului. Monoteismul raţiunii şi al inimii trebuie să se unească cu politeismului puterii de imaginaţie şi să creeze o mitologie în slujba ideilor: „Ideile nu prezintă nici un interes pentru popor, înainte ca noi să le dăm un caracter estetic, adică mitologic; şi invers, filosoful trebuie să se ruşineze de mitologie, atâta vreme cât aceasta nu a devenit raţională."[76] Totalitatea etică, care nu înăbuşă nici o forţă şi care face posibilă formarea egală a tuturor forţelor, va fi inspirată de o religie ctitorită poetic. Atunci caracterul plastic al acestei mitopoezii poate ajunge la inima poporului şi filosofilor în egală măsură.[77]

Această idee programatică aminteşte de ideile lui Schiller privitoare la educaţia estetică a omului din 1795[78]; ea îl conduce pe Schelling în elaborarea sistemului idealismului transcendental din 1800; ea însufleţeşte până la sfârşit gândirea lui Holderlin[79]. între timp, Hegel începe să aibă îndoieli cu privire la utopia estetică. în *Differenzschrift* din 1801, el nu-i mai dă acesteia nici o şansă, deoarece în formarea spiritului înstrăinat de sine „relaţiei mai adânci, serioase a artei vii" nu i se mai poate acorda nici o atenţie.[80] Poezia romantismului timpuriu a apărut, la Jena, oarecum sub ochii lui Hegel. El vede imediat că arta romantică este congenială spiritului timpului - în subiectivismul ei se exprimă spiritul modernităţii. însă, ca poezie a rupturii, ea n-ar fi chemată să ajungă „învăţătoarea umanităţii"; ea nu croieşte drum către acea religie a artei pe care Hegel a invocat-o în Frankfurt împreună cu Schelling şi Holderlin. Filosofia nu i se poate subordona ei. Filosofia trebuie mai degrabă să se înţeleagă pe sine ca acel loc în care îşi face apariţia raţiunea ca putere absolută de unificare. Iar dacă aceasta a luat prin Kant şi Fichte forma filosofiei reflecţiei, Hegel trebuie să încerce, mergând încă pe urmele lui Schelling, să dezvolte pornind de la iniţiativa filosofiei reflecţiei, adică de la raportarea la sine a subiectului, un concept de raţiune prin care el să-şi poată prelucra propriile experienţe de criză şi prirrcare să poată face critica modernităţii dezbinate. Hegel vrea să conceptualizeze intuiţia din tinereţea sa, potrivit căreia în lumea modernă emanciparea trebuie să se transforme în lipsă de libertate,

Note:

[76] Hegel, voi. 1,236.

[77] „Aşa încât trebuie, în cele din urmă, ca iluministul şi neiluministul să-şi întindă mâna, mitologia să devină filosofică şi poporul raţional, iar filosofia să devină mitologică pentru ca filosofii să poate fi inteligibili." Hegel, voi. 1, 236.

[78] vezi Excursul cu privire la scrisorile lui Schiller despre educaţia estetică a omului din volumul de faţă.

[79]Heinrich, (1971), 61 sqq. [80] Hegel, voi. 2, 23.

întrucât forţa descătuşantă a reflecţiei a devenit independentă, făcând unificarea doar prin puterea unei subiectivităţi subjugante. Lumea modernă suferă de identităţi *false,* deoarece ea, atât în viaţa de zi cu zi, cât şi în filosofie, pune în mod absolut ceva condiţionat. *Pozitivităţilor* credinţei şi instituţiilor politice, eticii dezbinate, le corespunde *dogmatismul* filosofiei kantiene. Aceasta absolutizează conştiinţa de sine a omului raţional, care conferă diversităţii unei lumi dezbinate „sprijin şi legătură obiectivă, substanţialitate, pluralitate, ba chiar realitate şi posibilitate - o determinare obiectivă pe care omul o vede şi o aruncă."[81] Iar ceea ce în cunoaştere e valabil pentru unitatea subiectivului şi obiectivului, e valabil şi pentru identitatea finitului şi a infinitului, a particularului şi a universalului, a libertăţii şi a necesităţii în religie, stat şi moralitate; toate acestea sunt false identităţi - „unificarea e puternică, unul ajunge să-l aibă pe celălalt *în puterea sa...* identitatea, care trebuia să fie una absolută, este una incompletă."[82]
Nevoia imperioasă de identitate neartificială, nevoia de o altă unificare decât cea pur pozitivă, fixată în raporturi de putere, este pentru Hegel, aşa cum am văzut, autentificată prin experienţele de criză trăite. Dacă însă adevărata identitate trebuie elaborată pornind de la filosofia reflecţiei, atunci raţiunea trebuie gândită ca raportare la sine a unui subiect, dar nu ca o reflecţie care se impune pur şi simplu în faţa altuia ca putere absolută a subiectivităţii, ci una care îşi are în acelaşi timp stabilitatea şi dinamica doar în faptul că se opune tuturor absolutizărilor, adică în faptul că elimină tot pozitivul care apare. în locul opoziţiei abstracte dintre finit şi infinit, Hegel pune raportarea absolută la sine a unui subiect - ajuns la conştiinţa de sine pornind de la substanţa sa -, care poartă *în sine* atât unitatea, cât şi diferenţa dintre finit şi infinit. Spre deosebire de Holderlin şi Schelling, acest subiect

absolut nu trebuie să *preceadă* ca fiinţă sau intuiţie intelectuală procesul lumii, ci să constea numai în procesul relaţiei reciproce a finitului cu infinitul şi în activitatea mistuitoare a venirii la sine. Absolutul nu va fi privit nici ca substanţă, nici ca subiect, ci doar ca proces mijlocitor al raportării la sine ce se produce fără condiţionări.[83]
Această figură de gândire, specifică lui Hegel, utilizează metoda filosofiei subiectului în scopul unei depăşiri a raţiunii centrate în subiect. Odată cu ea, Hegel poate să-i arate modernităţii nereuşitele ei, fără însă să recurgă

Note:
Hegel, voi. 2,309. Hegel, voi. 2,48.
[83] D. Heinrich, „Hegel und Holderlin", în *idem* (1971), 35 sqq.

la *altceva* decât la principiul subiectivităţii pe care-l poseda ea însăşi. în acest sens, estetica sa. oferă un exemplu instructiv.
în forţa de conciliere a artei şi-au pus speranţele nu numai prietenii din Frankfurt. Chiar în disputa cu privire la exemplaritatea artei clasice, şi în Germania, ca şi în Franţa, a devenit clară problema autoîntemeierii modernităţii. H. R. JauB a arătat[84] cum au reformulat în lucrările lor într-o manieră actuală, Friedrich Schlegel şi Friedrich Schiller, în „Despre studiul filosofiei greceşti" (1797) şi în „Despre poezia sentimentală şi naivă" (1796), poziţia interogativă a „disputei" franceze, cum au elaborat ei specificul artei moderne şi au luat poziţie faţă de dilema ce a rezultat când a trebuit să se armonizeze exemplaritatea artei antice, recunoscută de clasicişti, cu superioritatea modernităţii. Ambii autori descriu în mod asemănător diferenţa de stil ca o opoziţie între ceea ce e obiectiv şi ceea ce e interesant, între educaţia naturală şi cea forţată, între naiv şi sentimental. Ei opun imitării clasice a naturii arta modernă ca pe un act de libertate şi reflecţie. Schlegel extinde deja limitele frumosului referindu-se la o estetică a urâtului, care face loc chestiunilor picante şi aventuroase, celor frapante şi noi, celor şocante şi celor oribile, însă, în timp ce Schlegel ezită să se

desprindă clar de idealul de artă clasic, Schiller creează o ierarhie, specifică filosofiei istoriei, între Antichitate: şi epoca modernă. Perfecţiunea poeziei naive a devenit intangibilă pentru poetul reflexiv al modernităţii; în schimb, arta modernă năzuie la idealul unei unităţi mijlocite cu natura - şi acest ideal trebuie *preferat de mii de ori"* în locul scopului pe care]-a atins arta antică prin frumuseţea naturii imitate.
Schiller a conceprualizat arta reflexivă a romantismului încă înainte ca aceasta să ia naştere. Hegel o ştia deja, atunci când a inclus în conceptul său de spirit absolut interpretarea schilleriană a artei moderne, făcută din perspectiva filosofiei istoriei.[85] în artă în general, spiritul trebuie să se vadă ca pe o survenire simultană a alienării de sine şi a reîntoarcerii în sine. Arta este forma sensibilă în care absolutul se sesizează *intuitiv,* în timp ce religia şi filosofia reprezintă forme mai înalte în care deja absolutul se reprezintă şi se înţelege. Arta găseşte aşadar, în sensibilitatea mediului ei, o graniţă interioară, trimiţând în cele din urmă dincolo de limitele modului ei de reprezentare al absolutului. Există un „după artă".[86] Din această perspectivă poate Hegel să transpună acel ideal la care, ... în concepţia lui Schiller, arta modernă a năzuit, dar nu I-a putut atinge, într-o sferă situată *dincolo* de artă, acolo unde el poate fi realizat ca idee. Arta prezentului trebuie atunci

Note:
[84] H. R. JauB, „Schlegels und Schillers Replik", în *idem* (1970), 67 sqq.
[85] Hegel, voi. 13,89.
M Hegel, voi. 13,89. Hegel, voi. 13, 141.

interpretată ca un stadiu în care arta ca atare se destramă laolaltă cu arta romantică.
în felul acesta, disputa estetică dintre vechi şi nou îşi află o rezolvare elegantă: romantismul este „împlinirea" artei - atât în sensul destrămării subiectiviste a artei în reflecţie, cât şi în sensul unei breşe reflexive a unei formei de reprezentare a absolutului, legată încă de simbolic. Aşadar, la întrebarea - pusă, de la Hegel încoace, întotdeauna batjocoritor - „dacă aceleaşi produse în

genere mai trebuie numite încă opere de artă"[87], se răspunde printr-o ambivalenţă intenţionată. Arta modernă este de fapt decadentă, dar tocmai prin acest lucru este ea avansată pe drumul către ştiinţa absolută, în timp ce arta clasică îşi păstrează exemplaritatea ei, fiind însă pe bună dreptate depăşită: „Arta clasică a atins (într-adevăr) supremul a ceea ce poate realiza materializarea artei"[88]; reflecţiei asupra limitării sferelor artistice ca atare, limitare ce apare atât de vizibil în tendinţele romantice de dizolvare, îi lipseşte însă naivitatea ei.
Potrivit aceluiaşi model, Hegel se desparte şi de religia creştină. Sunt evidente paralelele dintre tendinţele de dizolvare ale artei şi ale religiei. Re-ligîa şi-a atins prin protestantism interioritatea absolută: în cele din urmă, ea a ajuns în epoca iluminismului în disensiune cu conştiinţa laică: „Epoca noastră nu-şi mai face nici o grijă că nu ştie nimic de Dumnezeu, mai curând trece drept înţelegere supremă faptul că această cunoaştere nu e posibilă"[89]. Reflecţia este în religie, ca în artă, demolată; credinţa substanţială a făcut loc ori indiferenţei ori sentimentalismului pios. Filosofia salvează de acest ateism *conţinutul* credinţei, prin aceea că distruge *forma* religioasă. Filosofia nu are nici un alt conţinut decât pe acela care îl are şi religia, însă transformând religia în cunoaştere conceptuală „nimic nu (mai) e justificat în credinţă"[90].
Dacă ne oprim un moment şi privim retrospectiv mersul ideii, atunci se pare că Hegel şi-a atins ţelul. Prin conceptul unui absolut, care distruge toate absolutizările şi care reţine ca pe ceva condiţionat procesualitatea infinită, ce devorează în sine tot ceea ce e finit, a raportării la sine, Hegel poate să înţeleagă modernitatea pornind de la propriul ei principiu. Realizând acest lucru, el dovedeşte că filosofia este putere de unificare ce depăşeşte toate po-zitivităţile apărute din reflecţia însăşi - şi vindecă astfel fenomenele moderne de dezintegrare. Această impresie, însă, e înşelătoare.

Note:

Hegel, voi. 14, 223. 'Hegel, voi. 13, 111. 'Hegel, voi. 16,43. 'Hegel, voi. 17,343.

Dacă comparăm ceea ce Hegel a avut în vedere prin ideea unei

religii a poporului cu ceea ce rămâne după suprimarea şi conservarea totodată a artei în religie şi cu ceea ce rămâne după suprimarea şi conservarea totodată a credinţei în filosofîe, se va înţelege resemnarea care l-a cuprins pe Hegel la sfârşitul filosofiei religiei. Ceea ce poate produce în cel mai bun caz raţiunea filosofică, este o conciliere *parţială* — fără universalitatea exterioară a acelei religii publice, care trebuia să facă poporul raţional şi pe filosofi inteligibili (sinnlich). Poporul se vede mai degrabă părăsit de preoţii săi deveniţi filosofi: „Filosofia este în această privinţă un sanctuar separat", se spune acum, „iar slujitorii ei alcătuiesc o stare preoţească separată, care nu trebuie să meargă în rând cu lumea, Felul în care se regăseşte din conflictul său prezentul temporal, empiric, felul în care se configurează el, toate acestea sunt lăsate pe seama lui, căci nu constituie în mod direct treaba şi problema filosofiei."[01]
Atingându-şi scopul, dialectica iluminismului a anihilat impulsul către o critică a contemporaneităţii, impuls ce o pusese totuşi în mişcare. Acest rezultat negativ se arată mai clar în construcţia acelei „suprimări şi conservări totodată" a societăţii burgheze în stat.

IV

în tradiţia aristotelică, conceptul vechi-european de politică ca sferă ce cuprinde statul şi societatea a fost neîntrerupt menţinut până în secolul 19. Economia „întregii case", o economie de subzistenţă întemeiată pe producţia agraro-meşteşugărească, ce se întregeşte prin pieţe locale, alcătuieşte, conform acestei reprezentări, temelia unei ordini politice globale. Stratificarea socială şi participarea diferenţiată la puterea politică, respectiv excluderea de la puterea politică, merg mână-n mână - constituţia guvernării politice integrează societatea în întregul ei. Evident, aceste concepte nu se mai potrivesc societăţilor moderne, în care circulaţia mărfurilor economiei capitaliste, circulaţie organizată pe baza dreptului civil, s-a detaşat de forma de guvernământ. Prin mediile valorii de schimb .şi ale puterii, s-au diferenţiat două sisteme procedurale, ce se completează funcţional — socialul s-a separat de politic, societatea economică depolitizată s-a separat de statul birocratizat. Puterea de înţelegere a teoriei clasice despre politică a fost suprasolicitată de această dezvoltare. De aceea, ea se dezintegrează, începând cu sfârşitul seco-

lului 18, pe de o parte, într-o teorie a societăţii întemeiată politico-economic şi într-o teorie a statului inspirată de dreptul natural modern, pe de altă parte.
Hegel e poziţionat la mijlocul acestei dezvoltări a ştiinţei. El e primul care dă expresie, chiar şi terminologic, aparatului conceptual specific societăţii moderne, căci separă "sfera politică a statului de „societatea burgheză". El reia oarecum confruntarea din teoria artei dintre antichitate şi modernitate, într-o manieră specifică teoriei sociale: „în societatea burgheză fiecare îşi este scop, toate celelalte nu reprezintă pentru el nimic. însă fără o relaţie cu celălalt, el nu poate atinge dimensiunea scopurilor sale. Aceşti ceilalţi sunt de aceea mijloc pentru scopul persoanei particulare. însă scopul particular îşi dă, prin relaţia cu altul, forma universalităţii şi se realizează, căci realizează în acelaşi timp binele celuilalt."[92]
Hegel descrie relaţiile pieţei ca un domeniu, neutralizat din punct de vedere etic, al urmăririi strategice a intereselor private, „egoiste", în care ele întemeiază în acelaşi timp un „sistem de dependenţe generale". în descrierea lui Hegel, societatea burgheză apare, pe de o parte, ca o „etică pierdută în extremele sale", ca „ceva menit pieirii"[93]. Pe de altă parte, ea, „creaţia lumii moderne"[94], îşi află privilegiul în emanciparea individului ca libertate formală: descătuşarea caracterului arbitrar al nevoii şi al muncii este un moment necesar pe drumul *,formării* subiectivităţii în particularitatea ei."[95]
Deşi noui termen de „societate burgheză" apare abia mai târziu, în „Filosofia dreptului", Hegel a elaborat deja acest concept în perioada de la Jena. în tratatul *Ober die wissenschaftliche Behandlungsarten des Natur-rechts* („Despre modalităţile de tratare ştiinţifice ale dreptului natural") (1802), el se referă la economia politică pentru a analiza ca „sistem al proprietăţii şi al dreptului" „sistemul de dependenţă generală, reciprocă, privitor la nevoile fizice, la muncă şi la acumulările pentru acestea"[96]. Aici se

pune deja pentru el problema modului în care societatea burgheză poate fi înţeleasă nu doar ca o *sferă de dezintegrare* a eticii substanţiale, ci simultan, în negativitatea ei, ca *un moment necesar al eticii.* Hegel porneşte de la faptul că idealul de stat antic nu poate fi restituit în condiţiile societăţii moderne, depolitizate. Pe de altă parte, el reţine ideea acelei totalităţi etice ce l-a preocupat la început sub numele de religie a poporului. El trebuie, prin urmare, să mijlocească realităţile modernităţii sociale cu idealul etic al

Note:

[n] Hegel voi. 7, 340.
[93] Hegel voi. 7, 340, 344.
[94] Hegel, voi. 7, 340.
[95] Hegel, voi. 7,343.
[96] Hegel voi. 2, 482.

Antichităţii, în privinţa superiorităţii sale faţă de individualismul epocii moderne. Odată cu distincţia dintre stat şi societate, pe care Hegel o plănuise deja, el ia distanţă în egală măsură atât de filosofia de stat restaurativă, cât şi de dreptul natural raţional. în timp ce constituţia restaurativă nu depăşeşte reprezentările eticii substanţiale şi înţelege încă statul ca o relaţie lărgită de ■ familie, dreptul natural individualist nu ajunge nici măcar până la ideea de etică, căci identifică statul intelectului şi al necesităţii cu raporturile dreptului privat specifice societăţii burgheze. Particularitatea statului modern se poate vedea abia când principiul societăţii burgheze este înţeles ca un principiu al socializării sub formă de piaţă, adică *nestatale.* Căci „principiul statului mo- , dern are această imensă tărie şi profunzime, de a face să se împlinească principiul subiectivităţii în extrema independentă a particularităţii personale şi, în acelaşi timp, de a-l duce înapoi în unitatea substanţială şi, astfel, de-al menţine în el însuşi pe acesta."[97]

Această formulare marchează problema mijlocirii dintre stat şi societate, dar şi soluţia tendenţioasă pe care Hegel o propune. Nu se înţelege de la sine faptul că sfera eticii, care cuprinde familia, societatea, formarea voinţei politice şi aparatul de stat ca întreg, se *concentrează,* adică trebuie să vină la sine, doar *în stat,* mai exact în guvern şi în reprezentanţii monarhiei. în primă instanţă,

Hegel poate explica doar într-o manieră convingătoare faptul că - şi motivul pentru care - în sistemul nevoilor şi al muncii apar antagonisme ce nu pot fi absorbite doar printr-o autoreglementare a societăţii burgheze. El explică acest lucru - de pe înălţimile timpului - prin „scufundarea unei mari mase în dimensiunea unui anumit mod de subzistenţă..., dimensiune care, în schimb, duce cu sine uşurinţa de a concentra în mâini puţine bogăţii ne-maiîntâlnite."[98] Abia de aici rezultă, desigur, necesitatea funcţională a intercalării societăţii antagonice într-o sferă a eticii vii. Acest universal, în primă instanţă doar *cerut,* are forma dublă a eticii absolute: forma cu care se ocupă societatea ca unul din momentele ei, şi forma unui „universal pozitiv", care se distinge de societate, pentru a absorbi tendinţele de autodistrugere şi, în acelaşi timp, pentru a conserva rezultatele emancipării. Hegel gândeşte acest pozitiv ca stat şi rezolvă problema mijlocirii prin „suprimarea şi conservarea totodată" a societăţii în monarhia constituţională.

Note:

[97] Hegel, voi. 7, 407.

[98] încă şi mai energic decât în versiunea cărţii, Hegel elaborează structura de criză a societăţii burgheze în prelegerile de filosofie a dreptului, ţinute în semestrul de iarnă 1819/20. Cf. introducerii lui D. Heinrich la G. W. F. Hegel, *Philosophie des Rechts.* Prelegerea din 1819/20 într-un manuscris postum, Ffm, 1983, 18 sqq.

Această soluţie apare însă ca obligatorie doar presupunând un absolut gândit pe modelul raportării la sine a subiectului cunoscător.[99] Deja în filosofia realului de la Jena, figura conştiinţei de sine i-a dat lui Hegel impulsul „de a gândi întregul etic ca unitate a individualităţii şi a universalului"[100]. Căci un subiect care se raportează cunoscând la sine însuşi se descoperă pe sine simultan ca fiind un subiect *universal,* ce stă în faţa lumii ca totalitate a obiectelor cunoaşterii posibile, şi ca eu *individual,* care apare înăuntrul acestei lumi ca o entitate printre multe altele. Dacă absolutul e gândit ca subiectivitate absolută (care se naşte etern în obiectivitate, pentru a se ridica din cenuşa sa la grandoarea cunoaşterii absolute[101]), atunci universalul şi indivi-

dualul pot fi gândite ca fiind unificate doar în cadrul de referinţă al auto-cunoaşterii monologale: în universalul concret, subiectul ca universal păstrează astfel o întâietate în raport cu subiectul ca individual. Pornind de la această logică, pentru sfera eticii reiese întâietatea *subiectivităţii statului, clasate mai sus,* în raport cu libertatea subiectivă a individului. D. Henrich a numit această poziţie „instituţionalimul viguros" al filosofiei hegeliene a dreptului: „Voinţa individuală, pe care Hegel o numeşte subiectivă, este complet integrată în ordinea instituţiilor şi justificată în general doar în măsura în care acestea înseşi sunt justificate."[102]
Un alt model pentru mijlocirea universalului şi a individualului îl oferă *intersubiectivitatea superioară a formării naturale a voinţei* într-o comunitate de comunicare situată sub constrângerile cooperării: în universalitatea unui consens natural, atins în libertate şi egalitate, indivizii păstrează instanţa de apelare ce poate fi chemată, de asemenea, împotriva unor forme speciale ale concretizării instituţionale a voinţei comune. In scrierile de tinereţe a rămas deschisă încă, după cum am văzut, opţiunea de a explica totalitatea etică ca o raţiune comunicativă întrupată în contexte intersubiective de viaţă. Pe această linie, o autoorganizare democratică a societăţii ar fi putut să ia locul aparatului de stat monarhic. Logica subiectului care se înţelege pe sine obţine totuşi, prin forţă, instituţionalismul unui stat puternic. Dacă însă statul „filosofiei dreptului" e ridicat la „realitatea voinţei substanţiale, la raţionalul în şi pentru sine", atunci apare consecinţa – ce

Note:

Vezi R. P. Horstmann, „Probleme der Wandlung in Hegels Jenaer Systemkonzeption", Phil.Rundsch. 9, 1972, 92, şi „Ober die Rolle der burgerlichen Gesellschaft" in *Hegels Politischer Philosophie,* Hegel-Studien, voi. 9, 1974, 209 sqq.
[100] *Jenenser Realphilosophie,* ed. Hoffmeister, Leipzig 1931, 248.
[101] Prin aceste cuvinte caracterizează Hegel tragedia care, în domeniul etic, înfăţişează absolutul ce se joacă etern cu sine însuşi.
[102] Heinrich, *Einleitung zu Hegel* (1983), 31.

constituia deja o provocare pentru contemporanii lui Hegel - că mişcările politice ce vor să depăşească graniţele trasate de filosofie încalcă, din perspectiva lui Hegel, raţiunea însăşi. Aşa

cum filosofia religiei dă la o parte, în cele din urmă, nevoile religioase nesatisfăcute ale poporului[103], aşa şi filosofia statului se retrage din faţa realităţii politice nemulţumitoare. Dorinţa de autodeterminare democratică, care s-a anunţat energic în timpul revoluţiei parisiene din iulie, dar precaut în propunerea cabinetului englez la o reformă a votului, produce în urechile lui Hegel o „notă discordantă" de factură încă schilleriană. De data aceasta, Hegel e aşa de îngrijorat de discrepanţa dintre raţiune şi prezentul istoric, încât se declară în mod deschis, în lucrarea *Ober die englische Reformbill* (Despre proiectul englez de reformă), de partea restauraţiei.

Abia conceptualizase Hegel ruptura modernităţii că a şi apărut deja neliniştea şi mişcarea modernităţii de a depăşi acest concept. Acest lucru se explică prin faptul că Hegel nu a putut face critica subiectivităţii decât în cadrul filosofiei subiectului. Acolo unde puterea rupturii trebuie să devină activă doar pentru ca absolutul să se poată dovedi putere de unificare, acolo nu mai pot exista „false" pozitivităţi, ci pure rupturi, ce trebuie *de asemenea* să revendice un drept relativ. Hegel a consolidat instituţionalismul „puternic", atunci când, în prefaţa la „Filosofia dreptului", a declarat că realul este raţionalul. Desigur, în prelegerile precedente din semestrul de iarnă 1819/20, se găsesc formulări mai slabe: „Ceea ce e raţional *devine* real, şi ceea ce e real *devine* raţional."[104] însă chiar şi această propoziţie deschide doar spaţiul de joc pentru un prezent *în prealabil* decis şi *în prealabil* condamnat.
Să ne amintim de problema de la început. O modernitate lipsită de modele, deschisă către viitor, avidă de nou, îşi poate crea normele doar din sine însăşi. Ca unică sursă a normativului se oferă principiul subiectivităţii, din care izvorăşte conştiinţa timpului proprie modernităţii. Filosofia reflecţiei, ce rezultă din faptul fundamental al conştiinţei de sine, aduce acest principiu la concept. Fireşte, chiar şi negativul unei subiectivităţi devenite independente

Note:

[103] „Dacă săracilor nu le mai este propovăduită evanghelia, dacă sarea a devenit insuportabilă şi toate fundamentele sunt în mod tacit îndepărtate, arunci poporul - pentru care adevărul, din cauza raţiunii lui concise, nu poate fi decât în reprezentare - nu mai ştie cum să ajute impulsul din interiorul său." (Hegel, voi. 17, 343).

[104] Hegel (1983), 51.

şi puse în mod absolut se dezvăluie capacităţii de reflecţie utilizată asupra ei înşişi. De aceea, raţionalitatea intelectului trebuie să se transforme în raţiune, pe urmele unei dialectici a iluminismului, pe care modernitatea îl ştie ca fiind proprietatea ei şi îl recunoaşte ca unică obligaţie. însă, în calitate de cunoaştere absolută, raţiunea aceasta ia în cele din urmă o formă atât de co-vârşitoare, încât ea nu numai că rezolvă problema de început a unei autoasi-gurării a modernităţii, dar o rezolvă *prea bine:* întrebarea cu privire la înţelegerea de sine autentică a modernităţii dispare în râsetele ironice ale raţiunii. Căci raţiunea a luat acum locul destinului şi ştie că toate evenimentele de im-portanţă mai mare sunt *deja* decise. în acest fel, filosofia lui Hegel satisface nevoia modernităţii de autoîntemeiere doar cu preţul unei devalorizări a actualităţii şi a unei atenuări a criticii. în final, filosofia diminuează importanţa prezentului, distruge interesul pentru el şi îi anulează acestuia vocaţia unei înnoiri autocritice. Problemele timpului nu mai sunt considerate provocări, căci filosofia, situată pe înălţimile timpului, le-a diminuat importanţa. Hegel a început, în 1802, *Kritische Journal der Philosophie* (Jurnalul . critic de filozofie) cu un eseu *Ober das Wesen der philosophischen Kritik* (Despre esenţa criticii filosofice). El distinge aici două moduri de a face critică. *Una* se îndreaptă împotriva falselor pozitivităţi ale epocii; ea se înţelege ca o maieutică a vieţii înăbuşite, care împinge afară din formele osificate: „Dacă critica valorifică opera şi fapta nu ca formă a ideii, atunci nu va greşi în aprecierea năzuinţei; interesul ştiinţific propriu-zis (!) este de a da la o parte coaja care împiedică încă aspiraţia interioară de a vedea lumina zilei."[105] Recunoaştem aici fără greutate critica pe care a exersat-o tânărul Hegel la adresa puterilor pozitive ale religiei şi statului. *Un alt mod* de a face critică îl utilizează Hegel împotriva idealismului subiectiv al lui Kant şi Fichte. în ceea ce îi priveşte pe aceştia, e valabil faptul că „ideea filosofiei a fost recunoscută mai limpede, însă subiectivitatea s-a străduit să se apere de filosofie în măsura în care devine necesar să se salveze pe sine însăşi."[106] Problema aici constă în a descoperi trucurile unei subiectivităţi limitate ce nu se

deschide înspre o înţelegere mai bună, accesibilă de multă vreme în mod obiectiv. Hegel cel din „Filosofia dreptului" consideră că doar în a doua versiune e justificată critica.
Filosofia nu trebuie să înveţe lumea cum trebuie să fie; în conceptele ei se reflectă doar realitatea aşa cum este. Ea nu se mai îndreptă critic împotriva realităţii, ci împotriva abstracţiilor dubioase care apar între conştiinţa subiec-

Note:
Hegel, voi. 2, 175. ibidem.
tivă şi raţiunea configurată obiectiv. După ce în modernitate spiritul a „dat un imbold", după ce el a găsit o ieşire chiar şi din aporiile modernităţii, şi nu doar a intrat în realitate, ci a devenit în ea în mod obiectiv, Hegel vede filo-sofia scutită de sarcina de a confrunta existenţa putredă a vieţii sociale şi politice cu conceptul ei. Această *atenuare a criticii* corespunde *devalorizării actualităţii,* de la care îşi întoarce faţa slujitorul filosofiei. Modernitatea conceptualizată permite retragerea stoică din faţa ei.
Hegel nu este primul filosof care aparţine timpului modern, însă este primul pentru care modernitatea a devenit o problemă. Constelaţia conceptuală dintre modernitate, conştiinţa timpului şi raţionalitate a devenit vizibilă pentru prima oară în teoria sa. Hegel însuşi distruge în final această constelaţie, căci raţionalitatea, transformată în spirit absolut, neutralizează condi-ţiile în care modernitatea a atins o conştiinţă a ei înseşi. Prin urmare, Hegel nu a rezolvat problema autoasigurării modernităţii. De aici rezultă însă, pentru perioada de după Hegel, consecinţa potrivit căreia o opţiune pentru elaborarea acestei teme o poate avea doar acela care dă o formulare *mai modestă* conceptului de raţiune.
Cu un concept moderat de raţiune, hegelienii tineri nu renunţă la proiectul lui Hegel şi vor să înţeleagă şi să critice în acelaşi timp, pe calea unei *alte* dialectici a iluminismului, modernitatea dezbinată. Ei alcătuiesc, fireşte, doar una din mai multe tabere. Celelalte două tabere, ce se dispută pentru înţelegerea corectă a

modernităţii, încearcă să dizolve legătura internă dintre modernitate, conştiinţa timpului şi raţionalitate. Cu toate acestea, ei nu pot să se sustragă constrângerii conceptuale a acestei constelaţii. Tabăra neoconservatorilor, situată în continuarea hegelianismul de dreapta, se lasă într-un mod necritic în voia dinamicii modernităţii sociale, bagatelizând conştiinţa modernă a timpului şi retransformând raţiunea în intelect, şi raţionalitatea în raţionalitate în raport cu un scop. Pe lângă ştiinţa autonomă într-o manieră scientistă, modernitatea culturală îşi pierde pentru această tabără orice obligativitate. Tabăra tinerilor conservatori, situată în continuarea lui Nietzsche, relansează critica dialectică a timpului, prin faptul că radicalizează conştiinţa modernă a timpului şi deconspiră raţiunea ca raţionalitate în raport cu un scop, ca formă de exercitare depersonalizată a puterii. In această privinţă, ea datorează artei de avangardă, esteticist autonome, acele norme nemărturisite în faţa cărora nu poate rezista nici modernitatea culturală, nici cea socială.

Excurs cu privire la scrisorile lui Schiller despre educaţia estetică a omului

„Scrisorile" publicate în 1795 în „Horen", la care Schiller lucrase din vara lui 1793, alcătuiesc prima scriere programatică ce are ca obiect o critică estetică a modernităţii. Ea anticipează viziunea din Frankfurt a prietenilor de la Tubingen, în măsura în care Schiller realizează analiza modernităţii în sine dezbinate, utilizând conceptele filosofiei kantiene, şi proiectează o utopie estetică ce atribuie artei un rol aproape social-revoluţionar. în locul religiei, arta trebuie să fie în stare să devină activă ca putere de unificare, căci ea este înţeleasă ca o „formă de comunicare" ce intervine în relaţiile intersubiective ale oamenilor. Schiller înţelege arta ca pe o raţiune comunicativă ce se va realiza în „statul estetic" al viitorului.

în cea de-a doua scrisoare, Schiller pune întrebarea, dacă nu e cumva inoportun să pui frumuseţea înaintea libertăţii, „căci (totuşi) problemele lumii morale prezintă un interes atât de imediat, iar spiritul de investigaţie filosofic e chemat atât de insistent prin împrejurările timpului să se preocupe cu o operă de artă desăvârşită, cu edificarea unei libertăţi politice adevărate."[107] Formularea acestei întrebării sugerează deja răspunsul: arta însăşi este mediul de formare al speciei umane într-o libertate politică adevărată. Acest proces de formare nu se referă la individ, ci la contextul colectiv de viaţă al poporului: „totalitatea caracterului trebuie găsită în popor, care trebuie să fie capabil şi demn să schimbe statul necesităţii cu cel al libertăţii." (voi. 5, 579) Dacă arta ar trebui să poată rezolva sarcina istorică de a concilia modernitatea dezbinată în sine, atunci ea nu trebuie să-i cuprindă doar pe indivizi, ea trebuie mai degrabă să schimbe formele de viaţă care divizează indivizii. Schiller mizează, de aceea, pe forţa comunicativă, formatoare de comunitate, solidară, mizează pe *caracterul public* al artei. Analiza sa are ca rezultat faptul că forţele particulare au putut să se diferenţieze şi să se dezvolte în relaţiile moderne de viaţă doar cu preţul fărâmiţării totalităţii. Din nou, concurenţa dintre vechi şi nou oferă punctul de plecare pentru o autoasigurare critică a modernităţii. Arta şi poezia greacă „într-adevăr au dezmembrat şi ele natura umană şi au proiectat-o separat, sub o formă mărită, în sfera ei cerească minunată, însă nu tăind-o în bucăţi, ci adesea amestecând-o, căci omenirea întreagă nu lipsea din nici un zeu luat în parte. Cu totul altfel se petrec lucrurile la noi! Şi la noi imaginea speciei este proiectată separat în

Note:

' F. Schiller, Sămtliche Werke, voi. 5, 571 sq.

indivizi - însă în fragmente, nu în amestecuri preschimbate, în aşa fel încât trebuie să mergem de la individ la individ, pentru a se aduna laolaltă totalitatea speciei." (voi. 5, 82) Schiller critică societatea burgheză ca „sistem al egoismului". Alegerea' cuvintelor sale aminteşte de tânărul Marx. Mecanismul unui ceas

foarte elaborat serveşte ca model atât pentru procesul economic reificat, care separă satisfacţia de muncă, mijlocul de scop, efortul de răsplată (voi. 5, 584), cât şi pentru aparatul de stat devenit independent, de care se înstrăinează cetăţenii, „clasificaţi" ca obiecte ale administraţiei şi „subsumaţi legilor gândite la rece". Aproape simultan cu critica muncii înstrăinate şi a birocraţiei, Schiller se îndreaptă împotriva unei ştiinţe intelectua-lizate şi supraspecializate, care se îndepărtează de problemele cotidiene: „Aspirând în împărăţia ideilor la posesiuni ce nu mai pot fi pierdute, spiritul speculativ trebuie să devină un străin în lumea simţurilor şi să piardă, pe lângă formă, materia. Spiritul comercial, închis într-un cerc monoton de obiecte, limitat încă de formule, trebuia să vadă cum pierde totalitatea liberă, sărăcind în acelaşi timp odată cu sfera sa... Gânditorul abstract are adesea o inimă rece, deoarece el dezmembrează impresiile, care totuşi mişcă sufletul doar ca întreg; omul de afaceri are chiar adesea o inimă îngustă, căci capacitatea sa de imaginaţie, închisă în cercul monoton al profesiei sale, nu se poate deschide spre un alt mod străin de reprezentare." (voi 2, 585)
Fireşte, Schiller înţelege aceste fenomene de înstrăinare doar ca pe nişte consecinţe secundare şi inevitabile ale progreselor, pe care specia nu le-ar fi putut face altfel. El împărtăşeşte încrederea filosofici critice a istoriei şi se serveşte de figura de gândire teleologică chiar fără rezervele filosofiei transcendentale: „Doar pentru că în om forţe singulare se izolează şi îşi arogă o legislaţie exclusivă, ajung ele în contradicţie cu adevărul lucrurilor şi forţează spiritul colectiv, care altminteri se bazează cu o inertă mulţumire pe fenomenul exterior, să meargă în profunzimea obiectelor." (voi. 5, 587) Aşa cum spiritul comercial devine independent în sfera societăţii, tot aşa devine independent spiritul speculativ în împărăţia spiritului. în societate şi în filosofie se formează două legislaţii contrare. Această opoziţie abstractă între sensibilitate şi intelect, între impulsul material şi impulsul formal, supune subiectul iluminismului unei duble constrângeri: constrângerii fizice a naturii, dar şi constrângerii morale a libertăţii, care devin cu atât mai simţite, cu cât mai nestânjenit caută subiecţii să stăpânească natura, atât cea exterioară, cât şi propria natură interioară. în cele din urmă, ele stau faţă-n faţă cu statul narural-dinamic şi raţional-etic; amândouă converg doar în efectul de oprimare al spiritului colectiv: - „căci statul dinamic poate face posibilă

societatea, îmblânzind natura prin natură; statul etic o poate face necesară (moral), supunând voinţa particulară celei universale."(vol 5, 667)
Schiller îşi imaginează, de aceea, împlinirea raţiunii ca pe o *resurecţie a spiritului colectiv ce a fost distrus;* ea nu poate proveni nici din natură, nici doar din libertate, ci doar dintr-un proces de formare care, pentru a încheia disputa dintre cele două legislaţii, trebuie să îndepărteze caracterul accidental al naturii exterioare din caracterul fizic al uneia, şi libertatea voinţei din caracterul moral al celeilalte (voi 5, 576) Mediul acestui proces de formare este arta; căci ea trezeşte o „dispoziţie de mijloc, în care simţirea nu e forţată nici moral, nici fizic, dar este activă în ambele moduri." (voi. 5, 633) în timp ce modernitatea, prin progresul raţiunii înseşi, e prinsă din ce în ce mai adânc în disputa dintre sistemul dezlănţuit al nevoilor şi principiile abstracte ale moralei, arta poate da acestei totalităţi dezbinate „un caracter sociabil", căci ia parte la ambele legislaţii: „în mijlocul împărăţiei înfricoşătoare a forţelor şi în mijlocul împărăţiei sacre a legilor, impulsul estetic formativ munceşte pe neobservate la construcţia unei a treia împărăţii fericite a jocului şi aparenţei, în care el ia omului lanţurile tuturor relaţiilor şi în care îl dezleagă de tot ce se cheamă constrângere, atât în cele fizice cât şi în cele morale." (voi 5, 667)
Cu această utopie, care a rămas un punct de orientare atât pentru Hegel şi Marx cât şi, în genere, pentru tradiţia hegeliano-marxistă până la Lukâcs şi Marcuse[108], Schiller a înţeles arta ca pe o întrupare genuină a raţiunii comunicative. Evident, „Critica facultăţii de judecare" a făcut posibilă luarea cu asalt a unui idealism speculativ, care nu se putea preface mulţumit cu distincţiile kantiene dintre intelect şi sensibilitate, libertate şi necesitate, spirit şi natură, căci vedea tocmai în aceste distincţii expresia rupturilor relaţiilor moderne de viaţă. însă capacitatea mijlocitoare a facultăţii reflexive de judecată a servit lui Schelling şi Hegel ca punte spre o intuiţie intelectuală, ce vroia să se asigure de identitatea absolută. Schiller a fost mai modest. El a insistat pe semnificaţia restrânsă a facultăţii de judecată estetică

pentru a face uz de ea în filosofia istoriei. El a amestecat în mod tacit conceptul kantian de facultate de judecată cu cel tradiţional, care nu-şi pierduse niciodată în tradiţia aristotelică (până la Hannah Arendt[109]) legătura cu conceptul politic al spiritului colectiv. El putea astfel să conceapă arta în primul rând ca pe o formă de *a împărtăşi* (Mitteilung) şi să aştepte de la ea

Note:
[108] H. Marcuse, „Fortschritt im Lichte der Psychoanalyse", în *Freud in der Gegenwart,*
Frankfurter Beiträge zur Soziologie, voi. 6, Ffm, 1957, 438.
[m] H. Arendt, *Lectwes on Kant,* Chicago 1982, 1982, traducere germană Miinchen, 1985.

rezolvarea sarcinii de a aduce „armonie în societate": „toate celelalte forme de reprezentare divizează societatea, fiindcă se pot referi în mod exclusiv ori la receptivitatea privată, ori la abilitatea privată a membrilor particulari, aşadar la ceea ce distinge omul de om; doar împărtăşirea frumoasă uneşte societatea, căci ea se referă la ceea ce e comun tuturor." (voi 5, p. 667)

Sehiller determină apoi forma ideală a intersubiectivităţii pe fondul singularizării şi nivelării, pe fondul celor două deformări opuse ale intersubiectivităţii. Oamenii ce se ascund în caverne sunt privaţi în modul lor de viaţă particular de relaţiile cu societatea, ca ceva obiectiv din afara lor; în timp ce oamenilor ce cutreieră lumea ca nomazii în mase mari le lipseşte, în existenţa lor înstrăinată, posibilitatea de a se găsi pe ei înşişi. Sehiller exprimă într-o imagine romantică echilibrul corect între aceste două extreme ale înstrăinării şi amestecării, ameninţate în egală măsură de pierderea identităţii: societatea conciliată estetic trebuie să constituie o structură de comunicare, „în care (fiecare) vorbeşte liniştit cu el însuşi în coliba sa şi cu întregul său neam, de iese afară din ea." (voi. 5, 655)

Utopia estetică a lui Sehiller nu ţinteşte desigur la o estetizare a raporturilor vieţii, ci la o revoluţionare a raporturilor de înţelegere. în raport cu dizolvarea artei în viaţă, pe care suprarealiştii au cerut-o mai târziu în mod programatic, şi pe care dadaiştii şi urmaşii lor au dorit s-o realizeze într-un mod provocator, Sehiller insistă pe autonomia purei aparenţe. Din

partea bucuriei în faţa aparenţei estetice el aşteaptă probabil „revoluţia totală" a „întregului fel de a simţi". însă aparenţa rămâne una pur estetică, qâtă vreme se dispensează de orice ajutor din partea realităţii. Herbert Marcuse va determina mai târziu, într-un mod asemănător lui Sehiller, relaţia dintre artă şi revoluţie. Deoarece societatea nu se reproduce doar în conştiinţa omului, ci şi în simţurile lui, emanciparea conştiinţei trebuie să-şi aibă rădăcinile în emanciparea simţurilor - trebuie să fie anulată „încrederea represivă în lumea de obiecte existentă." Cu toate acestea, arta nu trebuie să realizeze imperativul suprarealist, ea nu trebuie să păşească în viaţă desublimată: „Un ‚sfârşit al artei' poate fi imaginat doar în situaţia în care oamenii nu mai sunt în stare să deosebească între adevăr şi fals, între bun şi rău, între frumos şi urât. Aceasta ar fi starea de barbarie desăvârşită pe culmea civilizaţiei.""[0] Marcuse, în ultimele sale scrieri, repetă avertismentul lui Sehiller în faţa unei estetizări imediate a vieţii: aparenţa dovedeşte forţă unificatoare doar ca aparenţă - „câtă vreme (omul) se abţine conştiincios în cele teoretice să afirme existenţa acesteia şi câtă vreme renunţă, în cele practice, să confere prin ea existenţă."

La Sehiller, în spatele avertismentului se ascunde deja acea idee a unei legislaţii proprii a sferelor valorice culturale ale ştiinţei, moralei şi artei, pe care o vor elabora mai târziu Emil Lask şi Max Weber. Aceste sfere „se bucură de o imunitate absolută, ele sunt oarecum absolvite de bunul plac al omului. Legislatorul politic poate să le blocheze domeniul, însă nu poate guverna în ele." (voi. 5, 593). Dacă s-ar încerca, lăsând la o parte încăpăţânarea culturală, să se spargă recipientul aparenţei estetice, atunci conţinuturile ar trebui să se scurgă - un efect eliberator nu poate proveni de la un sens desublimat şi de la o formă destructurată. Pentru Sehiller, o estetizare a lumii vieţii e legitimă doar în sensul că arta acţionează catalizator, ca o formă de împărtăşire, ca un

mediu în care momente scindate se leagă din nou într-o totalitate organică. Caracterul sociabil al frumosului şi al gustului trebuie să se arate doar în faptul că arta „scoate sub cerul deschis al spiritului colectiv" tot ceea ce s-a dezbinat în modernitate - sistemul nevoilor descătuşate, statul birocratic, abstracţiunile moralei raţiunii şi ştiinţa specialiştilor.

Note:

110 H. Marcuse, *Kontenevohition undRevolte,* Ffm, 1973, 140 sq.

III. Trei perspective: hegelienii de stânga, hegelienii de dreapta şi Nietzsche

Hegel a deschis discursul modernităţii. El a introdus tema - autoasigu-rarea autocritică a modernităţii; el a indicat regulile în conformitate cu care tema poate fi variată - dialectica iluminismului. Ridicând istoria contemporană la rangul de problemă filosofică, el a făcut să se atingă în acelaşi timp eternul cu tranzitoriul, clasicul cu actualul, şi a schimbat astfel într-un

mod nemaiîntâlnit caracterul filosofiei. Desigur, Hegel *a vrut* cu totul altceva decât această ruptură de tradiţia filosofică; acest lucru s-a conştientizat abia odată cu generaţia următoare. Arnold Ruge scrie în 1841 în *Deutschen Jahrbuchern* (p.594): „Deja în primul stadiu al progresului ei istoric, filosofia hegeliană dovedea un caracter esenţial diferit de desfăşurarea *tuturor* celorlalte sisteme anterioare. Ea, care a afirmat pentru prima oară că toată filosofia nu e nimic altceva decât gândul timpului ei, ea este şi prima care s-a recunoscut ca fiind acest gând al timpului. Ceea ce filosofiile timpurii erau în mod inconştient şi doar abstract, ea este în mod conştient şi concret; despre ele s-a putut spune probabil că au fost şi au rămas doar gânduri; aceasta însă, cea hegeliană, se prezintă ca fiind gândul care nu poate rămâne aşa, ci... trebuie să devină faptă. în acest sens, filosofia hegeliană este filosofia revoluţiei şi ultima dintre toate filosofiile în genere." Discursului modernităţii, pe care îl purtăm până astăzi fără între-rupere, îi aparţine şi conştiinţa faptului că filosofia şi-a atins sfârşitul, indiferent cum e resimţit acesta: ca provocare productivă ori doar ca instigare. Marx vrea să suprime filosofia tocmai pentru a o înfăptui. Moses Hess publică în aceeaşi perioadă o carte cu titlul: *Die letzten Philosophen* (Ultimii filosofi). Bruno Bauer vorbeşte de „catastrofa metafizicii" şi e convins că „literatura filosofică poate fi considerată ca fiind pentru totdeauna închisă şi încheiată." Desigur, depăşirea nietzscheeană şi heideggeriană a metafizicii înseamnă altceva decât suprimarea metafizicii; la fel, despărţirea lui Wittgen-stein sau a lui Adorno de filosofie înseamnă altceva decât înfăptuirea filoso-

fîei. Şi, totuşi, toate aceste atitudini se referă la acea ruptură de

tradiţie (L6-with) care a apărut atunci când spiritul timpului a dobândit putere asupra filosofiei, când conştiinţa modernă a timpului a spart *forma* gândirii filosofice.
Kant a scos odată în evidenţă „conceptul scolastic" (Schulbegriff) al filosofiei, ca sistem al cunoaşterii raţionale, în raport cu un „concept cosmic" (Weltbegriff) al filosofiei: conceptul cosmic se referea la ceea ce „interesează în mod necesar" pe toată lumea'". Abia Hegel a contopit un concept laic (Weltbegriff) de filozofie, în care era prezent un diagnostic al contemporaneităţi, cu conceptul ei de şcoală (Schulbegriff). Starea modificată a filosofiei poate fi constatată şi în felul în care s-a separat din nou, după moartea lui Hegel, filosofia laică de cea de şcoală. Filosofia de şcoală stabilită ca disciplină s-a dezvoltat alături de o îndeletnicire filosofică de literat, larg răspândită, al cărei loc nu mai poate fi clar definit din punct de vedere instituţional. Filosofia de şcoală trebuie să concureze de acum înainte cu privat docenţi destituiţi, cu scriitori şi persoane private precum Feuerbach, Ruge, Marx, Bauef şi Kierkegaard - chiar şi cu un Nietzsche, care a renunţat la profesoratul său din Basel. în cadrul universităţilor, ea transferă sarcina unei înţelegeri cu sine teoretice a modernităţii ştiinţelor sociale şi politice, ba chiar şi etnologiei. Pe lângă aceasta, nume ca Darwin şi Freud, curente precum pozitivismul, istorismul şi pragmatismul arată faptul că în secolul 19 fizica, biologia, psihologia şi ştiinţele istoriei descătuşează motive ideologice care acţionează pentru prima oară asupra conştiinţei timpului fără mijlocirea filosofiei."[2]
Această situaţie s-a schimbat abia în anii '20 ai secolului nostru. Hei-degger readuce discursul modernităţii la o mişcare filosofică autentică de gândire - chiar *acest lucru* semnalează titlul *Sein und Zeit* (Fiinţă şi timp). Lucruri asemănătoare sunt valabile şi pentru marxiştii hegelieni, pentru Lukâcs, Horkheimar şi Adorno, care au retradus *Capitalul,* cu ajutorul lui Max Weber, într-o teorie a reificării şi au restabilit legătura întreruptă dintre economie şi filosofic De asemenea, filosofia recâştigă competenţa de a diagnostica timpul chiar şi pe calea unei critici a ştiinţei, ce duce de la Husserl din perioada târzie la Foucault, trecând prin Bachelard. Să fie, oare, *aceasta* aceeaşi filosofie care aici, ca şi în cazul lui Hegel, îşi depăşeşte diferenţierea în conceptul laic şi cel de şcoală al filosofiei? Indiferent sub ce nume se prezintă ea acum, ca Ontologie fundamentală, ca şi Critică, ca Dialec-

Note:

'" vezi I. Kant, *Critica Raţiunii pure,* Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1969, 622 (n.t.).

[112] vezi şi expunerea minunată a tradiţiei filosofiei scolastice, în mare măsură înlocuită, a
lui H.Schnădelbach, *Philosophie in Deutschland 1831-1933,* Ffm. 1983.

tică Negativă, Destrucţie sau Genealogie — aceste pseudonime nu sunt în nici un caz deghizări sub care ar apare forma tradiţională a filosofiei; draparea conceptelor filosofice serveşte mai degrabă ca muşamalizare a sfârşitului insuficient ascuns al filosofiei.
Noi rămânem până astăzi la acel stadiu de conştiinţă pe care tinerii he-gelieni l-au produs, distanţându-se de Hegel şi de filosofie în general. De atunci sunt prezente peste tot chiar şi acele gesturi făloase ale supralicitării reciproce, prin care lăsăm cu plăcere la o parte faptul că am *rămas* contemporanii tinerilor hegelieni. Hegel a deschis discursul modernităţii; abia tinerii hegelieni l-au edificat în mod durabil. Ei sunt aceia care au eliberat figura de gândire a unei critici a modernităţii, apărută din spiritul modernităţii, de povara conceptului hegelian de raţiune.
Am văzut cum Hegel, ca al său emfatic concept de realitate ca unitate a esenţei şi existenţei, dăduse Ja o parte tocmai ceea ce trebuia să fie totuşi esenţial pentru modernitate - tranzitoriul clipei pline de semnificaţii în care se înnoadă problemele viitorului presant. Hegel a eliminat din construcţia survenirii esenţiale sau raţionale ca fiind pur empirică, ca fiind existenţa „întâmplătoare", „trecătoare", „neimportantă", „efemeră" şi „atrofiată" a unui „prost infinit" tocmai actualitatea epocii contemporane - din care trebuia să izvorască nevoia de filozofie.
împotriva acestui concept de realitate raţională, care se ridică deasupra facticităţii, contingenţei şi actualităţii evenimentelor apropiate şi ale dezvoltărilor aflate pe punctul de a începe, tinerii hegelieni luptă (pe urmele filosofiei târzii a lui Schelling şi ale idealismului târziu al unui Immanuel Hermann Fichte) pentru *greutatea existenţei.* Feuerbach insistă asupra *existenţei sensibile* a naturii interioare şi exterioare: emoţia şi pasiunea atestă prezenţa propriului trup şi rezistenţa lumii materiale. Kierkegaard stăruie asupra *existenţei istorice* a individului: autenticitatea propriei existenţe se dovedeşte în concreteţea şi caracterul de

nesusţinut al unei decizii irevocabile, absolut interioare, de interes infinit. Marx rămâne neclintit la *fiinţa materială* a bazei economice proprie vieţii comunitare: activitatea productivă şi cooperarea indivizilor socializaţi formează mediul procesului istoric de autoproducere a speciei. Feuerbach, Marx şi Kierkegaard protestează aşadar împotriva falsei mijlociri, înfăptuite doar în gând, dintre natura subiectivă şi obiectivă, dintre spiritul obiectiv şi subiectiv, dintre spiritul obiectiv şi cunoaşterea absolută. Ei insistă pe *desublimarea* unui spirit, care atrage în vârtejul propriei raportări la sine absolute contradicţiile actuale, ce izbucnesc în prezent, pentru a le răpi realitatea, pentru a le transpune în modalitatea transparenţei întunecoase a unui trecut amintit - şi a le priva de întreaga lor gravitate.

în acelaşi timp, tinerii hegelieni nu renunţă la figura fundamentală a gândirii hegeliene. Ei sustrag enciclopediei hegeliene bogăţia de structuri devenită acum disponibilă, pentru a face profitabilă, pentru o gândire radical istorică, câştigurile hegeliene în materie de diferenţieri. Această gândire împrumută relativistului, adică clipei istorice, relevanţă absolută, fără a se livra relativismului unui scepticism regândit istoricist. Karl Lowith, care a descris cu o afecţiune contradictorie (HaBliebe) formarea noului discurs"[3], credea că tinerii hegelieni se predau *nefilosofic* gândirii istorice. „A vrea să te orientezi în istorie, aflat fiind în mijlocul ei, ar fi ca atunci când cineva ar vrea să se ţină de val când naufragiază.""[4] Trebuie să se citească corect această caracterizare. Desigur, tinerii hegelieni vroiau să sustragă prezentul lor deschis către viitor de sub dictatul unei raţiuni atoateştiutoare, şi să recâştige istoria ca o dimensiune care deschide criticii un spaţiu de mişcare, pentru a răspunde crizei. Ei puteau spera să obţină o orientare în acţiune doar dacă nu abandonau istoria contemporană istorismului, ci păstrau pentru modernitate o relaţie specială cu raţionalitatea"[5].
Pornind de la premiza că în cursurilor istorice sunt intercalate procese interconectate şi transsubiective ale învăţării şi uitării a ceea ce a fost învăţat,

Note:

[113] K. Lowith, *Von Hegel zu Nietzsche,* Stuttg. 1941.

[114] K. Lowith (ed.), Introducerea la *idem* (ed.), *Die Hegelsche Linke,* Stuttg. 1962, 38. *Relaţia istoriei cu raţiunea* rămâne constitutivă discursului modernităţii - la bine şi la
rău. Cine ia parte la acest discurs - în el nu s-a schimbat nimic până astăzi - utilizează într-un anume fel expresiile de „raţiune" sau „raţionalitate". El nu le foloseşte nici în conformitate cu regulile de joc ontologice pentru desemnarea lui Dumnezeu sau a fiinţării în întregul ei, nici în conformitate cu regulile de joc empirice pentru desemnarea dispoziţiilor subiectului capabil de cunoaştere şi acţiune. Raţiunea nu e considerată nici ca ceva terminat, ca o teleologie obiectivă care se manifestă în natură sau istorie, nici ca o capacitate pur subiectivă. Modelele structurale căutate în dezvoltările istorice dau mai degrabă indicaţii codificate referitoare la căile proceselor de formare neizolate, întrerupte şi prost direcţionate, care trec dincolo de conştiinţa subiectivă a individului. Prin faptul că subiecţii se raportează la natura interioară şi exterioară, se reproduce prin ei legătura de viaţă socială şi culturală în care stau. Reproducerea formelor şi cursurilor vieţii lasă în urmă semne imperceptibile în mediul delicat al istoriei, semne ce se condensează în desene sau structuri sub privirea încordată a căutătorilor de urme. Această privire specific modernă e condusă de interesul pentru autoasigurare: din configuraţiile şi structurile pe care ea, deşi iritată mereu de pericolul înşelării şi al autoînşelării, le captează totuşi, ea ratează procesele de formare transsubiectivă, în care se încrucişează procesele de învăţare şi de uitare a ceea ce a fost învăţat. Discursul modernităţii se pune tocmai în sfera nefiinţării şi schimbătorului sub determinaţiile înţelegerii şi erorii: el poartă raţiunea în domeniul care, atât pentru ontologia greacă cât şi pentru filosofia modernă a subiectului, a fost considerat ca lipsit pur şi simplu de sens şi incapabil să fie teoretizat. Sub semnul împrumutării de modele teoretice false, această încercare riscantă a alunecat mai întâi în dogmatismul filosofici istoriei, dând naştere la mişcarea de apărare a istorismului. însă cei care poartă discursul*in mod serios* ştiu că trebuie să stea între Scylla şi Caribda.

se clarifică şi *celelalte trăsături* ale discursului: alături de gândirea radical istorică, critica raţiunii centrate în subiect, atitudinea expusă a intelectualilor şi responsabilitatea pentru continuitatea sau discontinuitatea istorică.

II

Taberele aflate în competiţie, încă din perioada tinerilor hegelieni, pentru înţelegerea de sine corectă a modernităţii sunt de acord într-un anumit punct: că o autoiluzionare adâncă este legată de

procesele de învăţare pe care secolul 18 le-a conceptualizat sub termenul de iluminism. Ei sunt de acord şi asupra faptului că trăsăturile autoritare ale unui iluminism îngust sunt gândite în principiul conştiinţei de sine sau al subiectivităţii. Subiectul ce se raportează la sine dobândeşte conştiinţa de sine doar cu preţul obiectivării atât a naturii exterioare, cât şi a celei interioare. Deoarece în cunoaştere şi acţiune subiectul trebuie să se raporteze continuu la obiecte, în interior şi în exterior, el se face concomitent netransparent şi dependent în actele care ar trebui să asigure autonomia şi cunoaşterea de sine. Aceste bariere din structura raportării la sine rămân inconştiente în procesul conştientizării. De aici izvorăşte tendinţa către autoglorificare şi iluzionare, adică către absolutizarea stadiului corespunzător al reflecţiei şi emancipării.
în discursul modernităţii, cei ce acuză fac un reproş care nu s-a modificat, în esenţă, de la Hegel şi Marx până la Nietzsche şi Heidegger, de la Bataille şi Lacan până la Foucault şi Derrida. Acuzaţia este îndreptată împotriva unei raţiuni care se întemeiază în principiul subiectivităţii. E acuzat faptul că această raţiune denunţă şi subminează toate formele deghizate de reprimare şi exploatare, de degradare şi înstrăinare, doar pentru a pune în locul lor dominaţia incontestabilă a raţionalităţii înseşi. Deoarece acest regim al unei subiectivităţi dilatate până la a fi un fals absolut schimbă mijlocul conştientizării şi emancipării în tot atât de multe instrumente de obiectua-lizare şi control, în formele bine ascunse ale dominaţiei apare o înspăimântătoare imunitate. Opacitatea carcasei de oţel specifice unei raţiuni ce a devenit pozitivă dispare în aparenţa strălucitoare a unui palat de sticlă pe deplin transparent. Toate taberele sunt de acord: *această* faţadă de sticlă trebuie spartă. Ei diferă, desigur, în ceea ce priveşte strategiile pe care le aleg pentru a depăşi pozitivismul raţiunii. Critica *hegelienilor de stânga,* pusă în practică şi declanşată ca revoluţie, vrea să mobilizeze potenţialul acumulat istoric al raţiunii, aflat în aşteptarea momentului eliberării, împotriva mutilării sale, împotriva raţionalizării

unilaterale a lumii burgheze. *Hegelienii de dreapta* îl urmează pe Hegel în credinţa că substanţa statului şi a religiei va compensa neliniştea societăţii burgheze, îndată ce subiectivitatea conştiinţei revoluţionare, creatoare de nelinişte, va evita înţelegerea obiectivă a raţionalităţii existentului. Raţionalitatea intelectului pusă în mod absolut se manifestă acum în entuziasmul ideilor socialiste; împotriva acestor falşi critici trebuie să se impună doar înţelegerea metacriticâ a filosofilor. Nietzsche vrea în cele din urmă să dea în vileag dramaturgia întregii piese în care îşi fac intrarea atât speranţa revoluţionară cât şi reacţia la ea. Nietzsche scoate spinul dialectic din critica raţiunii redusă la raţionalitatea în raport cu un scop şi centrată în subiect, şi se raportează la raţiunea în întregul ei precum tinerii hegelieni la sublimările ei: raţiunea nu e nimic altceva decât *putere,* nu e nimic altceva decât voinţă pervertită de putere pe care o ascunde atât de strălucitor. Aceleaşi fronturi se formează şi cu privire la rolul intelectualilor, care au o atitudine expusă datorită relaţiei modernităţii cu raţiunea. In calitate de detectivi pe urmele raţiunii în istorie, filosofii modernităţii caută locul ascuns unde inconştientul s-a cuibărit în raţiune, uitarea s-a furişat în amintire, unde regresul e drapat ca progres şi uitarea a ceea ce a fost învăţat ca proces de învăţare. Deşi sunt iarăşi de acord asupra scopului de a clarifica iluminismul în ceea ce-i priveşte limitele sale, cele trei tabere se deosebesc în evaluarea a ceea ce fac în realitate intelectualii. *Criticii critici* se văd în rolul unei avan-garde care se aventurează în teritoriul necunoscut al viitorului şi împinge mai departe procesul iluminismului. Ei apar o dată ca înaintaşi ai modernismului estetic, o dată ca şi conducere politică ce acţionează asupra conştiinţei maselor, sau sub forma indivizilor risipiţi ce şi-au lăsat mesajul ca într-o sticlă pe mare (cu această conştiinţă, Adorno şi Horkheimer, de exemplu, şi-au încredinţat lucrarea *Dialectica iluminismului* unei mici edituri de emigranţi), în comparaţie cu aceştia, *metacriticii* au văzut în ceilalţi intelectualii de la care izvorăşte pericolul unei noi teocraţii. Intelectualii au înmormântat autoritatea puternicilor instituţii şi a simplelor tradiţii; ei au dereglat astfel compensaţia pe care o modernitate neliniştită o are de adus ei înşişi şi pe care societatea raţionalizată o are de adus la forţele conservatoare ale statului şi religiei. Teoria Noii Clase, care e folosită astăzi de neoconservatori împotriva avocaţilor subversivi ai unei culturi presupus duşmane, se datorează mai degrabă logicii discursului nostru decât faptelor - transformate în dovezi - ale unei restructurări petrecute în sistemul postindustrial de activitate. Nu

mai puţin vehement e criticată trădarea intelectualilor de aceia care se aşează în *tradiţia* criticii raţiunii *practicată de Nietzsche;* şi ei denunţă crimele pe care au trebuit să le comită avangardele cu o bună conştiinţă a filosofiei

istoriei, în numele raţiunii umane universale. Fireşte, de data aceasta lipseşte elementul proiectiv al urii de sine proprie intelectualilor. (Astfel înţeleg, de exemplu, observaţiile competente ale lui Foucault nu ca denunţare a duşmanilor, ci ca dezminţire autocritică a pretenţiilor exagerate)."[6]
Discursul modernităţii mai are încă şi o a treia trăsătură. Deoarece istoria e aflată ca proces de criză, prezentul ca apariţie bruscă a ramificaţiilor critice, viitorul ca îmbulzeală a problemelor nerezolvate, ia naştere o conştiinţă existenţial intensificată^ â pericolului reprezentat de deciziile *ratate* şi de intervenţiile *omise.* Apare o perspectivă în care contemporanii se văd traşi la răspundere pentru starea actuală ca *trecut* al unui prezent ce va veni. Apare ideea unei responsabilităţi faţă de legătura unei situaţii cu cea imediat următoare, faţă de continuarea unui proces ce şi-a anulat caracterul natural şi refuză să promită o continuitate de la sine înţeleasă. De această tensiune nervoasă nu sunt cuprinşi numai acei *filosofi ai faptei,* pentru care Moses Hess revendicase deja numele de „tabără a mişcării". Aceiaşi febră a cuprins şi „tabăra statorniciei" (Beharrungspartei), care cer abstinenţa, aşadar tabăra acelora care în faţa unei modernizări ce merge de la sine pun pe seama revoluţionarilor şi dinamizatorilor, reformiştilor şi celor ce doresc schimbarea obligaţia de a aduce dovezi pentru fiecare intervenţie plănuită."[7]
Printre aceştia, atitudinile faţă de continuitatea istorică-variază, fireşte, pe un spectru larg. Ea se întinde de la Kautsky şi protagoniştii Internaţionalei a Ii-a, care au văzut în desfăşurarea forţelor de producţie garanţia trecerii evolutive de la societatea burgheză la socialism, până la Karl Korsch, Walter Benjamin şi ultrastângiştii, care şi-au putut imagina revoluţia doar ca un salt din barbarismul etern-revenind al preistoriei, ca o spargere a continuităţii întregii istorii. Această atitudine este la rândul ei

inspirată de conştiinţa suprarealistă a timpului şi intră în contact cu *anarhismul* acelora care invocă, în succesiunea lui Nietzsche, suveranitatea entuziastă sau fiinţa uitată, reflexele trupului sau rezistenţele locale şi revoltele spontane ale exploatatei naturi subiective împotriva ansamblului de putere universală şi împotriva legăturii dintre fiinţa socială şi reprezentările false despre societatea burgheză.
Pe scurt, tinerii hegelieni au preluat de la Hegel problema autoasigu-rării istorice; ei au stabilit ordinea de zi cu critica unei raţiuni centrate abisal în subiect, cu disputa în jurul poziţiei expuse a intelectualilor şi în jurul responsabilităţii pentru măsura corectă dintre revoluţie şi continuitate isto-

Note:
M. Foucault, „Die Intelektuellen und die Macht", în *idem, Von der Subversion des Wissens,* Mu., 1974, 128 sqq.
[117] în apărarea distribuţiei acestei obligaţii de a aduce dovezi vezi H. Liibbe, *Fortschhtt als Orientienmgsproblem,* Freiburg, 1975.

rică. Prin partizanatul lor în favoarea ideii ca filosofia să devină practică, ei au provocat doi duşmani ce au respectat temele şi regulile de joc. Aceşti oponenţi nu au ieşit din discurs pentru a trece la autoritatea trecuturilor exemplare. Recursul vechi-conservator la adevărurile religioase sau metafizice nu mai aparţine discursului filosofic al modernităţii - ceea ce e vechi-european e devalorizat. *Taberei mişcării* îi răspunde *o tabără a statorniciei* care nu vrea să păstreze altceva decât dinamica societăţii burgheze.- Ea transformă tendinţa către conservare în consimţământul neoconservator la o mobilizare care oricum se întâmplă. Odată cu Nietzsche şi neoromanticii, celor doi contracandidaţi li se opune un al treilea participant la discurs. El vrea să ia atât neoconservatorilor cât şi radicalilor orice fundament. El anulează *genitivus subjectivus* din critica raţiunii, scoţând această problemă, în care aceia încă stăruiau, de sub jurisdicţia raţiunii. Unul vrea, aşadar, să ofere mai mult decât altul.
E evident că ne distanţăm cu toţii de acest discurs, că declarăm învechită această înscenare a secolului 18. Nu se duce lipsă de astfel de încercări de supralicitare *din partea noastră* a jocului de

supralicitări reciproce. Ele sunt uşor de recunoscut într-un prefix, în neologismele formate cu „post". Din motive metodologice, nu cred că noi putem să înstrăinăm, sub privirea fixă a unei etnologii fictive a prezentului, raţionalismul occidental într-un obiect al unei cercetări neutre şi să renunţăm pur şi simplu la discursul modernităţii. Voi merge, de aceea, pe o cale mai banală şi voi adopta perspectiva obişnuită a participantului care îşi aminteşte în mare de cursul argumentării, pentru a descoperi la fiecare din cele trei poziţii dificultăţile pe care acestea le au. Aceasta nu ne va scoate din discursul modernităţii, însă ne va face să înţelegem probabil mai bine tema acestuia. în acest scop, trebuie desigur să accept câteva simplificări riguroase. Pornind de la critica marxistă a hegelianismului, voi urmări cum conversia conceptului de reflecţie în conceptul de producţie, ca şi substituirea „conştiinţei de sine" prin „muncă", se termină pe linia marxismului occidental într-o aporie. Metacritica hegelienilor de dreapta insistă cu bune temeiuri pe faptul că gradul de diferenţiere al sistemului, atins în societăţile moderne, nu poate fi anulat pur şi simplu. Din această tradiţie se naşte un neoconservatorism care ajunge, fireşte, la dificultăţi de întemeiere atunci când trebuie să explice cum pot fi echilibrate şi stabilizate costurile şi instabilităţile unui proces de modernizare ce decurge de la sine.

III
Continuarea în maniera filosofici **praxisului a proiectului hegelian**

Cunoaştem din multe mărturii literare cum au revoluţionat primele căi ferate experienţa oamenilor de atunci referitoare la spaţiu şi timp. Calea ferată nu a creat niciodată conştiinţa modernă a timpului; însă, în decursul secolului 19, ea a devenit literalmente un vehicul prin care conştiinţa modernă a timpului a cuprins masele - locomotiva a devenit un simbol popular al unei mobilizări vertiginoase, interpretate ca progres, a tuturor

relaţiilor vieţii. Nu doar elitele intelectuale mai sunt cele care experimentează dezmărginirea temporală a lumii vieţii fixată în tradiţie; Marx, în Manifestul Comunist, putea deja apela la experienţa cotidiană, când explica „cutremurarea neîntreruptă a tuturor stărilor sociale, eterna nesiguranţă şi mişcare" prin „răsturnarea modului de producţie şi circulaţie": „Toate ruginitele raporturi fixe, împreună cu cortegiul lor de reprezentări şi intuiţii venerabile se dizolvă, toate cele nou formate se învechesc înainte de a putea să anchilozeze. Tot ceea ce stă şi rezistă se evaporă, tot ce e sfânt se desacralizeazâ, iar oamenii sunt siliţi în cele din urmă să vadă cu luciditate poziţia lor în viaţă, relaţiile lor reciproce.""[8] Aceste formulări conţin trei implicaţii importante:

a) Sensul de mers al istoriei se poate vedea, înaintea tuturor explicaţiilor filosofice, oarecum empiric, în modul de mişcare al proceselor istorice: acolo unde *mobilizarea şi răsturnarea* relaţiilor vieţii cunosc cea mai mare accelerare, acolo modernizarea este cel mai mult avansată. Faptul că lumea modernă îşi are centrul de gravitaţie în vest, în Franţa şi înainte de toate, în Anglia, este un fapt istoric pentru Marx, care nu renunţă la acest criteriu de accelerare. El are o imagine clară despre simultaneitatea nesimultanului. El crede că stările germane din 1848 nu ating, potrivit calendarului francez, nici măcar anul 1789. Stările germane stau „sub nivelul istoriei", prezentul politic se găseşte deja „ca fapt prăfuit în debaraua istorică a popoarelor moderne"."[9] b) Dacă însă societatea modernă dezvoltă o dinamică în care tot ceea ce stă şi rezistă se evaporează oricum, adică fără intervenţia conştientă de sine a subiectului ce acţionează, se schimbă atunci şi caracterul „naturalului" sau „pozitivului". într-adevăr, perspectiva tânărului Hegel nu s-a schimbat deloc pentru tânărul Marx: vraja pe care trecutul o aruncă peste prezent trebuie să se rupă - abia în viitorul comunist prezentul va guverna asupra

Note:

K. Marx, F.Engels, *Werke,* voi. 4, Bln. 1959, 465. în continuare este citată ca M/E.

M/E., voi. 1,379.

trecutului.[120] Pozitivul însă nu mai apare sub forma a ceea ce e împietrit şi persistent; e nevoie mai degrabă de un efort teoretic pentru a descoperi în permanenţa schimbărilor pozitivitatea constrângerii la repetiţie. O revoluţionare a relaţiilor vieţii înfăptuită *inconştient* este aparenţa care ascunde tendinţele mişcării cu adevărat revoluţionare. Numai ceea ce s-a numit de la începutul secolului 19 *mişcare socială* poate elibera omul de blestemul unei *mobilităţi impuse* din exterior. Marx vrea de aceea să urmărească „războiul civil mai mult sau mai puţin ascuns din societatea actuală, până în punctul în care el irumpe într-o revoluţie făţişă". El postulează o mişcare socială, cu mult înainte ca aceasta să ia o formă istorică inteligibilă în mişcările muncitoreşti europene.
c) în spatele amândurora, a mobilităţii forţate a situaţiilor de viaţă exterioare cât şi a puterii de emancipare a mişcărilor sociale, stă descătuşarea evidentă a forţelor de producţie. - „îmbunătăţirea rapidă a mijloacelor de producţie, comunicarea infinit înlesnită." Acest lucru explică caracterul *deziluzionam* al procesului istoric accelerat - *desacralizarea sacrului.* Deoarece accelerarea ambiguă a istoriei provine în cele din urmă de la „progresul industriei" - celebrat aproape în imnuri în Manifestul Comunist -, sfera societăţii burgheze ocupă locul pe care Hegel în scrierile teologice şi politice îl rezervase „vieţii poporului". în ochii tânărului Hegel, ortodoxismul religios şi iluminismul, precum şi instituţiile politice ale Imperiului german aflat în pragul dezintegrării, deveniseră autonome în raport cu viaţa poporului; pentru Marx, societatea, „realitatea modernă, politico-socială" alcătuia terenul de care s-au desprins în calitate de abstracţiuni viaţa religioasă, filosofia şi statul burghez. Critica religiei înfăptuită între timp de Feuerbach, D.F. Strauss şi B. Bauer e considerată ca model pentru critica statului burghez.
Desigur, pozitivismul vieţii înstrăinate de sine a pecetluit între timp de o filosofie a unificării care, printr-o suprimare şi conservare totodată a societăţii burgheze în stat, efectuată în gândire, sugerează că această conciliere ar fi deja realizată. De aceea, Marx alege Filosofia Dreptului de Hegel, pentru a arăta cum ar trebui să arate o suprimare şi conservare totodată a societăţii burgheze dacă ar face faţă ideii lui Hegel de totalitate etică.[121] întorsătura, astăzi nesurprinzătoare, a criticii marxiste constă, după cum se ştie, în faptul că statul (ajuns la adevărata sa formare în sistemul parlamentar vestic şi nu în

Note:
[1211] M/E., voi. 4, 476.
[121] Marx întemeiază de altfel acest drum prin teorema nesimultaneităţii simultanului: „Filosofia germană a dreptului şi a starului este singura istorie germană ce stă la paritate cu prezentul oficial modern... Noi suntem contemporanii filosofici ai prezentului, fără a fi însă contemporanii ei istorici". (M/E., voi. 1, 383).

Prusia monarhică) nu mai aduce deloc societatea antagonistă în sfera eticii vii; statul împlineşte pur şi simplu imperativele funcţionale ale acestei societăţi şi este el însuşi o expresie a eticii ei sfâşiate.[122]
Din această critică apare perspectiva asupra unui mod de autoorganiza-re a societăţii, ce suprimă şi conservă totodată scindarea în omul privat şi cel public, şi distruge ficţiunea suveranităţii cetăţeneşti precum şi existenţa înstrăinată a oamenilor aflaţi sub „guvernarea raporturilor inumane": „abia când omul cu adevărat individual revocă în sine cetăţeanul..., când el îşi recunoaşte şi organizează *forces propres* ca forţe sociale, fără să mai separe de sine forţa socială ca forţă politică, abia atunci este înfăptuită emanciparea umană."[123] Această perspectivă determină de acum încolo interpretarea modernităţii făcută de filosofia praxisului.[124] Filosofia praxisului se lasă condusă de intuiţia că *şi* printre limitările funcţionale ale sistemelor sociale foarte complexe există şanse de a realiza ideea totalităţii etice. Marx s-a disputat insistent în mod special cu §308 din Filosofia dreptului, unde Hegel polemizează cu reprezentarea potrivit căreia „toţi indivizii trebuie să ia parte la discuţiile şi deciziile referitoare la problemele de interes general". Cu toate acestea, Marx eşuează în ceea ce priveşte sarcina pe care şi-a pus-o singur, anume aceea de a explica structura unei formări a voinţei

Note:
[122] Marx interpretează raportul dintre stat şi societate în termenii teoriei acţiunii din perspectiva rolurilor complementare de „citoyen" şi „bourgois", a cetăţeanului ce aparţine statului şi a persoanei de drept private. „Cetăţeanul aparent suveran duce o viaţă dublă - „o viaţă

cerească şi una pământeană, viaţa în comunitatea politică, unde el se consideră fiinţă comunitară, şi o viaţă în societatea burgheză, în care e activ ca om privat şi priveşte pe ceilalţi oameni ca mijloc, se degradează el însuşi până la a fi un mijloc şi devine mingea de joc a puterilor străine" (M/E., voi. 1, 355). Aici idealismul statului burghez ascunde doar împlinirea materialismului societăţii burgheze, şi anume realizarea conţinutului ei egoist. Sensul revoluţiei burgheze este unul dublu: ea emancipează societatea burgheză de politică, dar şi de aparenţa unui conţinut universal; ea instrumentalizează în acelaşi timp fiinţa comunitară, constituită printr-o independenţă ideală, pentru „lumea nevoilor, muncii, intereselor private, a dreptului privat", în care statul îşi află baza sa naturală. în conţinutul social al drepturilor omului Marx vede faptul că „sfera în care omul se comportă ca fiinţă comunitară e coborâtă sub sfera în care el se comportă ca fiinţă-parte, că nu omul ca citoyen, ci omul ca bourgois e considerat ca fiind omul adevărat şi autentic." (M/E., voi. 1,366).
M/E., voi. 1, 370.
Prin „filosofia praxisului" nu înţeleg doar diferitele versiuni ale marxismului vestic datorate lui Gramsci şi Lukâcs (precum teoria critică şi şcoala de la Budapesta; existenţialismul lui Sartre, Merleau-Ponty şi Gastoriadis; fenomenologia lui E. Păci şi a filosofilor iugoslavi ai praxisului), ci şi varietatea radical democratică a pragmatismului american (G. H. Mead şi Dewey) şi a filosofiei analitice (Ch. Taylor). Vezi comparaţia instructivă a lui R. J. Berstein, *Praxis and Action,* Philadelphia, 1971.

care să facă faţă „aspiraţiei societăţii burgheze de a se transforma în societate politică sau de a transforma societatea politică în societate reală."[125] Paralelele între Hegel şi Marx sunt uimitoare. Amândoi erau deschişi în tinereţe la posibilitatea de a utiliza ca model pentru concilierea societăţii burgheze dezbinate formarea naturală a voinţei într-o comunitate de comunicare aflată sub constrângerile cooperării; însă amândoi au renunţat mai târziu, din motive asemănătoare, la această opţiune. Marx sucombă, ca şi Hegel, sub constrângerile conceptuale fundamentale ale filosofiei subiectului. în primul rând, el se distanţează în manieră hegeliană, de neputinţa imperativului (Sollen) unui socialism pur utopic. Ca şi Hegel, Marx se sprijină pentru aceasta pe forţa unei dialectici a iluminismului: din acelaşi principiu din care au provenit realizările şi contradicţiile societăţii moderne trebuie să fie explicată de asemenea mişcarea transformatoare, eliberarea potenţialului raţional al acestei societăţi. în orice caz, Marx asociază modernizarea societăţii cu o epuizare din ce în ce mai evidentă a resurselor naturale şi cu o extindere din ce în ce mai intensă a reţelei globale de comunicare şi circulaţie. Această descătuşare a

forţelor de producţie trebuie explicată printr-un principiu al modernităţii, întemeiat mai curând în praxisul subiectului producător, decât în reflecţia unui subiect ce cunoaşte.
în acest scop, în cadrul modelului de filozofie a epocii moderne Marx nu trebuie să facă nimic altceva decât să mute accentele. Acesta marchează două relaţii subiect-obiect la fel de originare; aşa cum subiectul ce cunoaşte îşi formează opinii despre lumea obiectivă, capabile de adevăr, la fel subiectul ce acţionează îndeplineşte cu succes activităţi controlate, orientate către un scop, pentru a produce ceva în lumea obiectivă. Prin urmare, între cunoaştere şi acţiune mijloceşte conceptul de „proces de formare"; prin mediul cunoaşterii şi al acţiunii, subiectul şi obiectul ajung în constelaţii noi, de care sunt influenţate şi modificate în conţinutul lor. Filosofia reflecţiei, care privilegiază cunoaşterea, înţelege procesul de formare al spiritului (după modelul raportării la sine) ca şi conştientizare; filosofia praxisului care privilegiază relaţia dintre subiectul ce acţionează şi lumea obiectelor manipula-bile, înţelege procesul de formare al speciei (după modelul aliennării de sine) ca şi creaţiei de sine. Pentru ea, nu *conştiinţa de sine,* ci *munca* este principiul modernităţii.
Din acest principiu pot fi derivate acum, fără probleme, forţele de producţie tehnico-ştiinţifice. Marx nu trebuie, fireşte, să conceapă prea îngust acest principiu al muncii, dacă vrea să plaseze în conceptul de praxis conţi-

nutul raţional al culturii burgheze şi criteriile cu ajutorul cărora regresul poate fi identificat în progres. De aceea, tânărul Marx adaptează munca la producţia creatoare a artistului, care scoate din sine în lucrările sale propriile forţe esenţiale şi îşi însuşeşte produsul din nou prin intuiţia cufundată. Her-der şi Humboldt au schiţat idealul individului care se realizează pe toate laturile; Schiller şi romanticii, Schelling şi Hegel au întemeiat apoi, într-o estetică a producţiei, această idee expresivistă despre formare[126]. Transferând această productivitate estetică la „viaţa muncitoare a

speciei", Marx poate înţelege munca socială ca realizare de sine colectivă a producătorilor[127]. Abia echivalarea muncii industriale cu un model cu conţinut normativ îi permite diferenţierea decisivă între o *obiectualizare* a forţelor esenţiale şi *înstrăinarea* lor, dintre un praxis ce se întoarce mulţumit la sine şi unul dezmembrat şi întrerupt.
în sfera muncii înstrăinate, ciclul înstrăinării şi însuşirii forţelor esenţiale obiectualizate este întrerupt. Producătorul e împiedicat să se bucure de produsele sale în care se poate din nou regăsi, fiind astfel înstrăinat de sine.
In cazul exemplar al muncii cu plată, însuşirea privată a bogăţiei produse social întrerupe ciclul normal al praxisului. Raportul muncii retribuite transformă acţiunea concretă a muncii într-o productivitate abstractă, adică într-o contribuţie funcţională la procesul autoexploatării capitalului, care confiscă oarecum munca neînsufleţită, sustrasă producătorilor. Schimbul asimetric dintre forţa de muncă şi salariu este mecanismul care trebuie să explice de ce sfera forţelor esenţiale înstrăinate de salariaţi devine sistematic autonomă. Cu această premisă din teoria valorilor, conţinutul estetico-expre-siv al conceptului de praxis mai primeşte un element moral. Acum munca înstrăinată nu se mai deosebeşte doar de modelul praxisului care se reîntoarce mulţumit la sine - model înţeles din perspectiva unei estetici a producţiei -, ci şi de modelul dreptului natural al schimbului de lucruri echivalente.
Conceptul de praxis trebuie să cuprindă în cele din urmă şi „activitatea critic-revoluţionară", trebuie să cuprindă aşadar acţiunea politică conştientă, prin care muncitorii asociaţi rup vraja capitalistă a muncii moarte asupra celei vii şi îşi însuşesc forţele lor esenţiale, înstrăinate într-o manieră feti-şistă. Dacă totalitatea etică sfâşiată e gândită anume ca muncă înstrăinată şi dacă aceasta trebuie să-şi depăşească ruptura *pornind de la ea însăşi,* atunci praxisul emancipator trebuie să poată proveni de asemenea din munca însăşi.

Note:

vezi Ch. Taylor, *Hegel,* Cambr.1975, cap. 1, 3.
cf. critica mea la adresa fundamentelor filosofiei praxisului în J. Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen*

Handelns, Ffm, 1984, 482 sqq.

Aici Marx, ca şi Hegel, se încurcă în dificultăţi conceptuale. Filosofia praxisului nu oferă mijlocul prin care se poate gândi munca neînsufleţită ca *intersubiectivitateparalizată* şi mediatizată. Ea rămâne o variantă a filosofiei subiectului care nu pune raţiunea în reflecţia subiectului care cunoaşte, ci în raţionalitatea în raport cu un scop a subiectului ce acţionează. în relaţiile dintre un actor şi o lume de obiecte perceptibile şi manipulabile poate fi pusă în evidenţă o raţionalitate cognitiv-instrumentală; iar puterea unificatoare a raţiunii, reprezentată acum ca praxis emancipator, nu apare în această raţionalitate în raport cu un scop.
Istoria marxismului occidental a adus la lumină dificultăţile conceptuale fundamentale ale filosofiei praxisului şi ale conceptului ei de raţiune. Acestea rezultă întotdeauna din neclarităţile privitoare la bazele normative ale criticii. Vreau să amintesc cel puţin trei din aceste dificultăţi:
a) Echivalarea muncii sociale cu modelul „activităţii automate" în sensul realizării de sine creatoare a putut eventual să invoce o anumită credibilitate de la modelul transfigurat romantic al activităţii meşteşugăreşti. înspre acest lucru s-a orientat, de exemplu, mişcarea contemporană reformatoare a lui John Ruskin şi William Morris, care au propagat meseriile artistice. între timp, dezvoltarea muncii industriale s-a îndepărtat mereu de modelul unui proces integral de producere. Chiar şi Marx a renunţat în cele din urmă la orice orientare către trecutul, ridicat la gradul de model, al praxisului meşteşugăresc. El admite însă discret conţinuturile problematice normative ale acestui concept de praxis în premisele teoriei valorii muncii, făcându-le în acelaşi timp de nerecunoscut. Acest lucru explică de ce în tradiţia marxistă conceptul de muncă a rămas la fel de ambiguu ca şi raţionalitatea în raport cu un scop prezentă în ea.
în mod corespunzător, *estimarea forţelor de producţie* variază de la o extremă la alta. Unii salută desfăşurarea forţelor de producţie, mai cu seamă progresul tehnico-ştiinţific, ca forţă de propulsie a raţionalizării sociale. Ea aşteaptă ca instituţiile ce administrează distribuirea puterii sociale şi accesul diferenţiat la mijloacele de producţie să fie revoluţionate sub presiunea raţionalizatoare a forţelor de producţie. Cealaltă priveşte cu neîncredere raţionalitatea stăpânirii naturii, care se contopeşte cu iraţionalitatea dominaţiei de clasă. Ştiinţa şi tehnica, încă reprezentând pentru Marx un potenţial de emancipare, devin pentru Lukâcs, Bloch şi Marcuse un mediu cu atât mai eficace al

represiunii sociale. Astfel de interpretării contradictorii pot apare, deoarece Marx nu dă nici o socoteală despre felul în care raţionalitatea concretă a activităţii orientate către un scop se raportează la raţionalitatea pre-

luată intuitiv a acţiunii automate - aşadar a unui praxis social închipuit în imaginea asocierii producătorilor liberi.

b) O mai mare dificultate rezultă din opunerea abstractă a muncii moarte şi a celei vii. Dacă se pleacă de la conceptul de muncă înstrăinată, procesul de producţie rupt de spectrul valorii de întrebuinţare apare ca formă fantomatică a forţelor esenţiale ale producătorilor, forţe dezpropriate şi devenite anonime. Iniţiativa filosofiei praxisului sugerează că legătura sistemică dintre economia capitalistă şi complementul ei statal este o simplă aparenţă care se dizolvă odată cu abolirea relaţiilor de producţie. Din această perspectivă, toate diferenţierile structurale care nu pot fi recuperate în orizontul orientativ al subiectului ce acţionează îşi pierd dintr-o dată justificarea. Nici nu se pune întrebarea dacă subsistemele controlate mediatic dovedesc însuşiri ce posedă o valoare intrinsecă funcţională, independentă de structura de clasă. Teoria revoluţiei face să apară mai degrabă aşteptarea ca toate relaţiile sociale, obiectivate şi devenite independente sub aspect sistemic, să poată fi în principiu recuperate în orizontul lumii vieţii: aparenţa dizolvată a capitalului va reda spontaneitatea unei lumii încremenite sub dictatul legii valorii. Dacă, însă, emanciparea şi concilierea pot fi imaginate doar la modul *nedi-ferenţierii* raporturilor de viaţă foarte complexe, atunci teoriei sistemului, referitor la complexităţile înveterate, îi va veni uşor să anuleze puterea unificatoare a raţiunii ca fiind o pură iluzie.

c) Ambele dificultăţi se leagă de faptul că baza normativă a filosofici praxisului, îndeosebi eficienţa conceptului de praxis în raport cu sarcinile unei teorii critice a societăţii nu au fost niciodată elucidate în mod satisfăcător. Reevaluarea din

perspectiva esteticii producţiei şi extinderea moral-practică a conceptului de muncă socială cer o întemeiere ce nu poate fi întreprinsă prin cercetări discutabile din punct de vedere metodic, fie ele antropologice sau existenţial-fenomenologice. Mai consecvent procedează aceia care nu mai pun raţiunea în conceptul de praxis, când o pot scoate din raţionalitatea în raport cu un scop a acţiunii (îndreptate către un scop) şi din afirmarea de sine[128].

Desigur, principiul muncii asigură modernităţii o relaţie deosebită cu raţionalitatea. Filosofia praxisului se găseşte însă pusă în faţa aceleaşi sarcini ca şi filosofia reflecţiei de atunci. Chiar şi în structura înstrăinării de sine - ca şi în structura raportării la sine - este gândită necesitatea autoobiectivării; de aceea procesul de formare al speciei este definit de tendinţa ca indivizii muncitori, în măsura dominării naturii exterioare, să-şi dobândească identitatea doar cu preţul înăbuşirii propriei naturi interioare. Pentru a elimina această încâlcealâ a unei

Note:

[128] Despre demodarea paradigmei producţiei, vezi excursii! cu acelaşi nume de la finalul capitolului de faţă.

raţiuni centrate în subiect, Hegel a opus absolutizării conştiinţei de sine mijlocirea de sine absolută a spiritului. Filosofia praxisului, care a abandonat din bune motive acest dram idealist, nu poate evita o problemă corespunzătoare; această problemă pentru ea chiar se agravează. Căci ce poate, oare, opune ea raţiunii instrumentale a unei raţionalităţi în raport cu un scop, dilatate ca totalitate socială, când ea însăşi trebuie să se înţeleagă la modul materialist drept componentă şi rezultat al acestui context reificat - când constrângerea spre obiectivare ajunge până în adâncul raţiunii critice înseşi?

în *Dialectica a iluminismului,* Horkheimer şi Adorno au vrut doar să desfăşoare această aporie, şi nu să iasă din ea. Probabil că ei reacţionează la raţiunea **instrumentală** printr-o „amintire" (Eingedenk), care investighează mişcările unei naturi ce se revoltă şi se răscoală împotriva instrumentalizării ei. Ei au chiar şi un nume pentru această rezistenţă: *mimesis.* Numele creează asocieri intenţionate: empatia şi imitaţia. Acest lucru aminteşte de raportul dintre persoane în care înstrăinarea identificatoare a unuia pe modelul celuilalt nu cere renunţarea la propria

identitate, ci oferă atât autonomie cât şi independenţă: „Starea conciliată nu anexează ceea ce e străin apelând la imperialismul filosofic, ci îşi are partea de noroc în faptul că în vecinătatea acordată rămâne ceea ce c departe şi diferit, dincolo de ceea ce eterogen cât şi de ceea ce e **propriu."[12']** Această capacitate mimetică se sustrage însă unei conceptualităţi croite doar pe măsura relaţiilor subiect-obiect; în acest fel mimesisul apare drept simplu impuls, drept contrariul simplu al raţiunii. Critica raţiunii instrumentale poate denunţa ca fiind eronat doar ceea ce ea nu e în stare să explice în starea sa de eroare. Căci ea e prinsă în acele concepte ce dau subiectului posibilitatea de a dispune de natura interioară şi exterioară, dar care nu sunt utile în cazul în care dai cuvântul naturii obiectivate, pentru ca acesta să poată spune cum a fost vrăjită de subiect.[130] Adorno încearcă să circumscrie, pe calea „dialecticii sale negative", ceea ce nu se lasă înfăţişat în mod discursiv; şi pecetluieşte prin „Teoria sa Estetică" cedarea în favoarea artei a competenţei cognitive. Experienţa estetică izvorâtă din arta romantică, pe care tânărul Marx a introdus-o pe furiş în conceptul de praxis, a fost radicalizată în arta avangardistă; pe aceasta Adorno a numit-o unicul martor *împotriva* unui praxis, care a îngropat sub ruinele sale tot ceea ce a fost odată vizat prin raţiune. Critica poate arăta doar sub forma unui exerciţiu de ce acea capacitatea mimetică se sustrage sesizării teoretice şi se refugiază deocamdată în lucrările cele mai avansate ale artei moderne.

Note:

'f T. VV. Adorno, *Negative Dialcktik,* Opere. voi. 6, 1973, 192. [0] vezi prelegerea a **cineca.**

IV **Răspunsul ncoconscrvator la fllosofla praxisului**

Neoconservatorismul, care astăzi, mai cu seamă în ştiinţele sociale, domină o scenă dezamăgită de marxism[131], se hrăneşte din motivele hegelianismului de dreapta. Elevii oficiali ai lui Hegel — mă refer în special la Ro-senkranz, Hinrichs şi Oppenheim - sunt contemporanii, cu doar câţiva ani mai în vârstă, ai lui Marx. Ei nu reacţionează în mod direct la Marx, ci la provocarea doctrinelor şi

mişcărilor socialiste timpurii din Anglia şi Franţa, ce au fost făcute cunoscute în Germania de către Lorenz v.Stein.[132] Aceşti hegelieni ai primei generaţii se credeau drept avocaţi ai liberalismului pre-mergător revoluţiei din 1848. Ei s-au străduit să obţină pentru filosofia hegeliană a dreptului spaţiul de joc pentru implementarea statului de drept liberal şi a anumitor reforme social-statale. Ei au mutat accentele între o raţiune, care este, conform conceptului, singura realitate, şi formele finite ale survenirii ei istorice. Raporturile empirice necesită o perfecţionare, căci în ele se mai reproduc trecuturile ce în sine sunt deja depăşite. Hegelienii de dreapta sunt convinşi, ca şi hegelienii de stânga, că „prezentul cuprins în gânduri... nu este pur şi simplu teoretic în gând, ci se străduie să se impună în realitate în mod practic."'[33] Chiar şi ei înţeleg prezentul ca loc privilegiat al realizării filosofiei: ideile trebuie să se asocieze cu interesele existente. Şi ei au văzut substanţa politică a statului atrasă într-o formare radical tempo-ralizată a voinţei.'[34]

Note:

[j1] H. Steinfels, *The Neoconservatives,* NY 1979, R. Saage, „Neokonservatives Denken
in der Bundesrepublik", *Riickkehr zum starken Staatl,* Ffm, 1983, 228; H. Dubiel, *Die*
Buchstabierung des Fortschritts, Ffm, 1985

'^Lucrarea în trei volume a lui Lorenz v. Stein 1849 „Geschichte der sozialen Bewegung
in Frankreich" (Darmstadt 1959) este o continuare a lucrării* sale despre „Sozialismus
und Communismus des heutigen Frankreich".

[133] H. F. W. Hinrichs, „Politische Vorlesung", în H. Liibbe (ed), *Die Hegelsche Rechte,*
Stuttgart, 1962,89.

Tratatul lui Rosenkranz despre noţiunile partidului politic şi ale opiniei publice reflectă într-un mod dramatic invazia conştiinţei moderne a timpului în lumea filosofiei hegeliene a dreptului (Liibbe, 1962, 59 sqq., 69 sqq.). Procesul pe care-l exercită viitorul asupra trecutului descompune continuumul istoric într-o secvenţă de actualităţi. Opinia publică, aflată mereu în transformare, este mediul acestei dispute ce nu izbucneşte doar între tabărele progresului şi ale statorniciei, ci ajunge

până în inima taberelor însele, trăgând-o pe fiecare în vârtejul polarizării dintre trecut şi viitor şi scindând în fracţiuni, aripi şi grupe de interes. Chiar şi reprezentarea unei avangarde, ce întruchipează viitorul într-o mişcare prezentă, nu este străină liberalilor- ea îşi găseşte în Manifestul Comunist cea mai decisivă formulare a sa.

Nici dreapta hegeliană nu îşi închide ochii în faţa potenţialului conflic-tual al societăţii burgheze.[133] Ei resping însă în mod hotărât calea comunistă, între elevii liberali şi cei socialişti ai lui Hegel planează o disensiune cu privire la acea nediferenţiere între stat şi societate, care pe unii îi sperie, pe unii îi entuziasmează. Marx era convins că autoorganizarea societăţii, care ia puterii publice caracterul politic, trebuie să încheie chiar starea care, în concepţia oponenţilor săi, ar fi tocmai astfel produsă - anume dizolvarea completă a eticii substanţiale în concurenţa nemediată a intereselor naturale. Ambele părţi judecă, aşadar, în mod critic societatea burgheză ca pe un stat al nevoii şi al intelectului, care are drept scop doar binele şi subzistenţa individului, drept conţinut munca şi persoana privată, drept principiu voinţa naturală, iar drept consecinţă multiplicarea nevoilor. Hegelienii de dreapta văd înfăptuit în cadrul societăţii burgheze principiul socialului *în genere* şi afirmă că acesta ar trebui să ajungă la domnia absolută, îndată ce diferenţa dintre social şi politic ar dispare.[136] Societatea apare din capul locului ca o sferă a inegalităţii aptitudinilor, capacităţilor şi nevoilor naturale; ea alcătuieşte o corelaţie obiectivă ale cărei imperative funcţionale străbat inevitabil orientările subiective de acţiune. în faţa acestei structuri şi complexităţi trebuie să eşueze toate încercările care vor să introducă în societate principiul civil al egalităţii şi vor s-o supună formării voinţei democratice a producătorilor asociaţi.[137] Max Weber a reluat şi aprofundat mai târziu această critică; el a menţinut ca fiind corectă prognoza sa, potrivit căreia abolirea capitalismului

Note:

[l3:>] *Oppenheim* polemizează contra „dominaţiei oarbe a concurenţei, cererii şi ofertei", contra „tiraniei capitalului şi a marii proprietăţi funciare", care ar da naştere tot timpul, lăsată în voia ei, la o oligarhie de proprietari." (H. B. Oppenheim, în Liibbe 1962, 186). Statul trebuie să intervină în aşa-zisul „sanctuar al stărilor industriale": „Administraţia a

supravegheat într-un mod neschimbat felul în care marii capitalişti au săpat un canal de scurgere, prin care trebuiau să treacă, sub protecţia înşelătoare a liberei concurenţe, toate resursele naţionale, toată bogăţia şi tot norocul." (Oppenheim, în Ltibbe 1962, 193). *Hinrichs* vede că sistemul muncii şi al nevoilor poate numai atunci să satisfacă promisiunea libertăţii subiective, când şi „muncitorului i se oferă atât cât e necesar pentru a-şi menţine viaţa şi pentru a deveni inteligent, cât e necesar pentru a fi în măsură să devină proprietar." (Hinrichs, în Liibbe 1962, 131). Iar Rosenkranz aşteaptă o „nouă şi sângeroasă revoluţie", în cazul în care „întrebările sociale presante" nu sunt soluţionate. (Rosenkranz, în Liibbe 1962, 150).

[136] Această poziţie o susţine neschimbat H.Ltibbe, „Aspekte der politischen Philosophie des Biirgers", în *idem, Philosophie nach der Aujklănmg,* Diisseldorf, 1980, 211 sqq. [b7] „Cum poţi să administrezi în comun ceea ce nu este un întreg închis şi care zi de zi se creează şi se formează din nou într-o producţie infinită şi nesfârşit diversă de indivizi?" (Oppenheim, în Ltibbe, 1962, 196).

privat nu ar însemna absolut deloc o distrugere a carcasei de oţel a muncii moderne, comerciale. In „socialismul real existent", încercarea de a dizolva societatea burgheză în cea politică a avut de fapt ca efect doar birocratizarea acesteia, ea doar a extins constrângerea economică la un control administrativ ce străbate toate sferele vieţii.

Pe de altă parte, dreapta hegeliană a suferit un eşec în ceea ce priveşte încrederea în capacităţile regenerative ale unui stat puternic. Rosenkranz mai apăra încă monarhia, căci doar ea ar putea asigura neutralitatea unei guvernări aflate deasupra partidelor, ar putea îmblânzi antagonismul intereselor şi ar putea garanta unitatea individului cu universalul. Din punctul lui de vedere, guvernul trebuie să rămână ultima instanţă doar în măsura în care el şi numai el e în stare să descifreze trebuinţele (was Not tun) în cartea opiniei publice"[138]. De aici începe o tradiţie ce trece prin Cari Schmitt şi ajunge la acei profesori de drept constituţional ce credeau, privind înapoi la neguver-nabilitatea Republicii de la Weimar, că trebuie să justifice statul total.[139] Pe această legătură de tradiţie s-a putut transforma conceptul de stat substanţial într-unui pur autoritar, căci între timp fusese distrusă din temelii ordinea ierarhică a spiritului subiectiv, a celui obiectiv şi a celui absolut, ordine revendicată întotdeauna de hegelienii de dreapta.[l40]

După sfârşitul fascismului, hegelienii de dreapta au luat-o din nou de la început, propunându-şi să facă două revizuiri. Pe de o parte, ei s-au adaptat la o teorie a ştiinţei ce nu acordă nici un drept raţiunii în afara culturii consacrate, specifice intelectului, a

ştiinţelor naturii şi spiritului. Pe de altă parte, ei au acceptat rezultatul explicării sociologice, potrivit căruia statul (încrucişat în mod funcţional cu economia capitalistă) în cel mai bun caz validează, însă nu promovează sub aspect etic existenţa privată şi profesională a individului în societatea industrială bazată pe diviziunea muncii. Sub

Note:

[138] Rosenkranz, în Lubbe (1962), 72.

Pentru publicaţiile de specialitate ale lui E. Forsthoff, E. R. Huber, K. Larenz ş.a.m.d. vezi H. Marcuse, „Der Kampf gegen den Liberalismus in der total itären Staatsauffasung" în Zeitschrift. f. Sozialforschg., 1934, 161 sqq.

[140] Această descompunere fusese începută de hegelienii de stânga. Reflecţiile metodologice asupra ştiinţelor naturii şi ale spiritului, aşadar pozitivismul şi istorismul, au discreditat imediat tot ceea ce vroia să treacă dincolo de „simpla gândire a intelectului". Rosenkranz vorbea încă de maiestatea nepieritoare a spiritului ce guvernează în istorie --acest fel de a practica filosofia istoriei a dispărut la sfârşitul sec. 19. Cine vroia încă să rămână la figura de gândire a unei suprimări şi conservări totodată a societăţii burgheze în stat, avea la dispoziţie doar conceptul nominalist al puterii politice, căruia Max Weber îi luase toate conotaţiile raţionale. Statul putea în cazul cel mai bun să se încarce din punct de pe vedere existenţialist cu semnificaţii pornind de la relaţia duşman-prieten.

aceste premise, autori precum Hans Freyer şi Joachim Ritter[141] reînnoiesc figurile de gândire ale dreptei hegeliene. Moştenirea teoretică a filosofiei părăsite cade aici în sarcina ştiinţelor spiritului - iar puterilor tradiţionale ale moralei, religiei şi artei le revine rolul compensator care nu mai trebuie aşteptat de la stat. Această argumentare modificată creează fundamentul pentru corelarea atitudinii afirmative cu modernitatea socială şi cu devalorizarea simultană a modernităţii culturale. Acest model estimativ constituie astăzi diagnozele neoconservatoare ale contemporaneităţii atât în USA, cât şi în Republica Federală.[142] Pe acesta aş vrea să-l lămuresc cu ajutorul lucrărilor, la noi foarte influente, ale lui Joachim Ritter.
într-o primă fază a interpretării, Ritter separă modernitatea de acea conştiinţă a timpului din care aceasta şi-a dobândit propria înţelegere de sine. Deoarece societatea modernă reduce omul la natura sa subiectivă, la consum şi muncă, şi deoarece ea însăşi se

reproduce dincolo de folosirea industrială şi exploatarea naturii exterioare, Ritter vede esenţa istorică a modernităţii caracterizată printr-un raport natural fără istorie. Lumea modernă „desface organizările istorice de fiinţa socială a omului"[143]; iar ruptura existenţei sociale este întemeiată pe această absenţă a istoriei: „Ce iese la iveală odată cu epoca nouă este ... sfârşitul istoriei de până acum; viitorul n-are legătură cu originea."'[44]
Această descriere duce la două consecinţe. Pe de o parte, modernitatea socială poate desfăşura o dinamică evoluţionară proprie, în contrast cu survenirea tradiţională a istoriei, dinamică care îi împrumută stabilitatea unei a doua naturi. Acestui lucru i se asociază reprezentarea *tehnocratică,* conform căreia procesul de modernizare e condus de constrângeri factuale neinfluen-ţabile. Pe de altă parte, cetăţenii lumii moderne îşi datorează libertatea lor subiectivă tocmai abstracţiunii organizărilor istorice ale vieţii; fără acţiunea de stopare a resurselor tradiţionale ei ar fi fost, fireşte, expuşi fără apărare la imperativele funcţionale ale economiei şi administraţiei. Acestui lucru i se asociază reprezentarea *istoricistă,* conform căreia libertatea subiectivă, care apare ca dezbinare, poate fi apărată împotriva pericolelor unei totale socializări şi birocratizări, doar atunci când forţele devalorizate ale tradiţiei preiau oarecum un rol compensator. Valabilitatea lor obiectivă este distrusă; ele

Note:
[141] H. Freyer, *Weltgeschichte Europas, 2* voi, Wiesbaden, 1948; *Theorie des gegen-**wărtigen** Zeitalters,* Stuttgart, 1955, J.Ritter, *Metaphysik undPolitik,* Ffm. 1969.
[142] J. Habermas, „Neokonservative Kulturkritik in den USA und in der Bundesrepublik" în *idem, Die Neue Oniibersichtlichkeit,* Ffm 1985.
[143] J. Ritter, *Heget unddiefranzosische Revolution,* Ffm. 1965, 62.
[144] Ritter, (1965), 45.

trebuie întărite ca forţe private ale credinţei „vieţii personale, subiectivităţii şi originii".[145] Continuitatea istoriei, întreruptă *în mod exterior* în societatea modernă, trebuie menţinută în sfera libertăţii *interioare:* „Subiectivitatea a luat asupra sa sarcina de a păstra, din punct de vedere religios, cunoaşterea despre Dumnezeu, din punct de vedere estetic, frumosul, iar în calitate de moralitate, ceea ce e etic, şi de a menţine actual ceea ce se

transformă pe tărâmul obiectivării lumii într-un simplu subiectiv. Aceasta este măreţia şi slujba sa istorică."[146]

Ritter a simţit probabil dificultatea acestei teorii a compensaţiei, însă nu a înţeles efectiv paradoxul tradiţionalismului său disperat (căci era explicat istoric). Cum mai pot supravieţui, oare, ca forţe subiective ale credinţei, tradiţiile cărora le dispar temeiurile lor evidente odată cu dezintegrarea imaginilor religioase şi metafizice despre lume, când doar ştiinţa are autoritatea de a întemeia ceea ce trebuie considerat ca fiind adevărat? Ritter crede că ele îşi pot redobândi credibilitatea prin mediul evocării ştiinţelor spiritului. Ştiinţele moderne au renunţat la pretenţia de raţiune a tradiţiei filosofice. Odată cu ele s-a schimbat raportul clasic dintre praxis şi teorie. Ştiinţele naturii care au generat o cunoaştere tehnic valorificabilă au devenit o formă de reflecţie a praxisului, au devenit prima forţă productivă. Ele aparţin contextului funcţional al societăţii moderne. într-un alt sens, acest lucru e valabil şi pentru ştiinţele spiritului. Ele nu servesc la reproducerea vieţii sociale, dar servesc probabil la compensarea deficitelor sociale. Societatea modernă are nevoie de „un organ care compensează absenţa istoriei şi menţine deschisă şi actuală lumea istorică şi spirituală pe care trebuie să o pună în afara sa."[147] în ceea ce priveşte, însă, funcţia ştiinţelor spiritului, cu greu putem întemeia valabilitatea teoretică a conţinutului lor. Tocmai când pornim, ca şi Ritter, de la înţelegerea de sine obiectivistă a ştiinţelor spiritului, nu putem vedea de ce autoritatea metodelor ştiinţifice s-ar transfera asupra conţinuturilor evocate istoric în acest fel. Istorismul este el însuşi expresia problemei pe care el, în înţelegerea lui Ritter, o rezolvă: muzealizarea specifică ştiinţelor spiritului nu mai returnează forţelor devalorizate ale tradiţiei puterea lor obligatorie.

Note:

146 Ritter, 1965,70.

J. Ritter, „Subjektivität und industrielle Gesellschaft" în *idem, Subjektivität,* Ffm, 1974, **138.**

[147] J. Ritter, *Die Anfgabe der Geisteswissenschaften in der modernen Gesellschaft,* (1974), 131.

Gradul istoric de comparaţie al iluminismului nu poate neutraliza efectul de distanţare care a apărut în sec. 18 odată cu Iluminismul anistoric.[148]
Joachim Ritter corelează o interpretare tehnocratică a societăţii moderne cu o reevaluare funcţionalistă a culturii tradiţionale. Elevii săi neoconser-vatori au tras de aici concluzia că toate manifestările neplăcute care nu se adaptează imaginii unei modernităţi pacificate la modul compensator, trebuie puse pe seama activităţii - specifice revoluţiei culturale - a „mijlocitorilor de sens". Ei reiterează critica bătrânului Hegel la adresa abstracţiunilor ce se interpun între realitatea raţională şi conştiinţa criticilor ei - fireşte, într-un mod ironic. Căci subiectivitatea criticilor nu mai trebuie să rezide acum în faptul că aceştia nu sunt în stare să înţeleagă o raţiune configurată ca obiectivitate. Criticilor li se impută mai degrabă faptul că ei au crezut întotdeauna că realitatea ar putea lua în general o formă raţională. Criticii trebuie să asculte sfatul adversarilor lor, care spune că progresul ştiinţific a devenit „neinteresant din punctul de vedere al politicii de ideii." Cunoştinţele ce ţin de ştiinţele empirice conduc la înnoiri tehnice sau la recomandări tehnico-sociale, iar interpretările ştiinţelor spiritului asigură continuităţile istorice. Cine îşi pune mari exigenţe teoretice, cine practică filosofia şi teoria socială pe urmele maeştrilor gândirii, acela se trădează ca intelectual - un ademenitor în hainele iluminismului care ia parte la teocraţia Noii Clase.
Din nevoia de compensaţie a unei modernităţi sociale instabile, neo-conservatorii trag concluzia că trebuie dezactivate conţinuturile explozive al culturii moderne. Ele întunecă reflectorul conştiinţei timpului orientate spre viitor şi captează tot culturalul care nu a ajuns direct în vârtejul dinamicii modernizării în perspectiva păstrării prin amintire. Acest tradiţionalism răpeşte punctelor de vedere constructive şi critice ale universalismului moral atât dreptul lor cât şi puterile creatoare şi subversive ale artei avangardiste. O estetică întoarsă cu faţa spre trecut[149] bagatelizează în special acele motive ivite în primul rând în romantismul timpuriu, din care s-a hrănit critica nietzscheeană de inspiraţie estetică a raţiunii.
Nietzsche vrea să spargă cadrele raţionalismului occidental în care s-au mişcat întotdeauna adversarii hegelianismului de dreapta, cât şi de stânga. Acest antiumanism, continuat în două

variante de Heidegger şi Bataille, constituie adevărata provocare pentru discursul modernităţii. La Nietzsche vreau să cercetez mai întâi ce se ascunde în spatele gesturilor radicale ale

Note:

[148] H. Schnădelbach, *Geschichtesphilosophie nach Hegel. Die Probleme - des Histo-rismus,* Freiburg, 1974.

ʼJ. Ritter, *Landschaft. Zur Funktion des* ***Ăsthetischen in*** *der modernen Gesellschaft,* idem (1974), 141.

acestei provocări. Dacă am afla că nici acest drum nu duce în mod serios dincolo de filosofia subiectului, ar trebui atunci să ne reîntoarcem la acele alternative pe care Hegel le-a ignorat la Jena - la un concept de raţiune comunicativă care pune într-o altă lumină dialectica iluminismului. Poate că discursul modernităţii a luat o direcţie greşită în momentul acelei prime încrucişări de drumuri în faţa căreia s-a trezit tânărul Marx atunci când l-a criticat pe Hegel.[150]

Excurs despre demodarea paradigmei producţiei

Câtă vreme teoria modernităţii e orientată către conceptele fundamentale ale filosofiei reflecţiei, către conceptele de cunoaştere, conştientizare şi conştiinţă de sine, legătura cu conceptul de raţiune sau de raţionalitate e evidentă. Acest lucru e valabil, însă nu imediat, şi pentru conceptele fundamentale ale filosofiei praxisului, precum acţiunea, autoproducerea şi munca, într-adevăr, conţinuturile normative ale conceptelor de praxis şi raţiune, activitate productivă şi raţionalitate sunt încă împletite în teoria marxistă a valorii muncii într-o modalitate nu tocmai uşor de înţeles. Această legătură însă se desface nu mai târziu de anii '20 ai secolului nostru, atunci când teoreticieni precum Gramsci, Lukâcs, Korsch, Horkheimer şi Marcuse au pus în valoare sensul, practic la origine, al unei critici a reificării împotriva supraestimării factorilor economici şi a obiectivismului istoric al Internaţionalei a Ii-a. în cadrul marxismului vestic, se separă două direcţii tradiţionale influenţate, pe de o parte, de receptarea lui Max Weber, iar pe de altă parte de receptarea lui Husserl şi Heidegger. Mai tânărul Lukâcs şi Teoria Critică au conceput reificarea ca raţionalizare şi au dobândit un concept critic de raţionalitate pornind de la asimilarea materialistă a lui Hegel, fără ca *pentru aceasta* să revendice paradigma producţiei.[151]

Dimpotrivă, tânărul Marcuse şi, mai târziu, Sartre au înnoit paradigma producţiei epuizată între timp, citind scrierile timpurii ale lui Marx în lumina fenomenologiei husserliene şi dezvoltând un concept al praxisului cu conţinut normativ, fără ca *pentru acest lucru* să revendice un program bine pus la punct despre raţionalitate. Abia schimbarea paradigmei de la activitatea productivă la acţiunea comunicativă şi reformularea în ordinea teoriei comunicării — care a devenit prin aceasta posibilă— a conceptului de lume a vieţii, care a acceptat, odată cu lucrarea lui Marcuse despre conceptul filoso-

Note:
[150] Vezi Prelegerea XI.
[151] Cf. H. Brunkhorst, „Paradigmakern und Theoriendynamik der Kritischen Theorie der Gesellschaft" în *Sozia/e Welt* 1983, 25 sqq.

fie de muncă, noi aliaje cu conceptul marxist de praxis, reuneşte din nou acele două tradiţii. Teoria acţiunii comunicative stabileşte deci o legătură internă între praxis şi raţionalitate. Ea cercetează premizele de raţionalitate ale praxisului comunicativ cotidian şi aduce conţinutul normativ al acţiunii orientate pe înţelegere la conceptul de raţionalitate comunicativă.[152] Această schimbare de paradigmă este motivată, printre altele, prin faptul că fundamentele normative ale unei teoriei critice a societăţii nu puteau fi arătate pe nici una din cele două direcţiile tradiţionale. Aporiile pe linia Weber-Marx le-am analizat în alt loc. Aş vrea să discut pe marginea a două lucrări provenite de la şcoala de la Budapesta dificultăţile unui marxism care înnoieşte paradigma producţiei prin împrumuturi din fenomenologie. în mod ironic, chiar Lukâcs a dus la o schimbare antropologică şi la o reabilitare a conceptului de praxis ca „lume cotidiană".[153]
Husserl a introdus noţiunea de constituţie a praxisului în cadrul analizelor sale cu privire la lumea vieţii. Fireşte, el nu este făcut din capul locului pe interogaţiile autentic marxiste. Acest lucru se vede, de exemplu, în faptul că teoriile lumii cotidiene, create

independent una de alta, pe care le-au dezvoltat Berger şi Luckmann, în continuarea lui Alfred Schiitz, şi A. Heller în continuarea lui Lukâcs, prezintă asemănări surprinzătoare. în ambele cazuri, locul central îl ocupă conceptul de obiectivare: „Facultatea omului de expresie posedă puterea obiectivării, adică ea se manifestă în produsele activităţii umane, care sunt inteligibile atât producătorului cât şi celorlalţi oameni ca elemente ale lumii lor comune,"[154]
Expresia din engleză *Jxuman expresivity"* se referă la modelul expre-sivist - pe care Ch. Taylor îl atribuie lui Herder - al unui proces de producere şi formare, mijlocit de Marx, prin Hegel, de romantici şi, bineînţeles, de Feuerbach.[153] Modelul alienării şi asimilării forţelor esenţiale se datorează, pe de o parte, dinamizării conceptului aristotelic de formă: individul desfăşoară forţele sale esenţiale printr-o activitate productivă proprie; pe de altă parte, el se datorează medierii din filosofia reflecţiei a conceptului aristotelic de formă cu cel estetic: obiectivările în care subiectivitatea ia formă exterioară sunt în acelaşi timp expresia simbolică a unui act conştient creator şi a unui proces inconştient de formare. Productivitatea geniului artistic e de aceea paradigmatică pentru o activitate în care autonomia şi realizarea de

Note:
[152] J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns,* Ffm, 1981.
[153] G. Lukâcs, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seim,* 3 voi, Neuwied, 1971.
[154] P. Berger, Th. Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstrvktion der Wirklichkeit,* Ffm,
1966, 36.
[155] Ch. Taylor, *Hegel,* Cambridge, 1975, 13 sqq, 76 sqq., 80 sqq.
sine se unesc în aşa fel încât obiectivarea forţelor esenţiale umane îşi pierde caracterul violent atât în raport cu natura exterioară, cât şi cu cea interioară. Berger şi Luckmann leagă însă aceste idei de productivitatea, ce formează o lume, a conştiinţei transcendentale husserliene şi înţeleg procesul reproducerii sociale după acest model: „Procesul prin care produsele înstrăinării de sine, active şi umane, dobândesc caracter obiectiv este... obiectivarea."[156] însă obiectualizarea desemnează doar o

fază în procesul circular dintre alienarea, obiectivarea, asimilarea şi reproducerea forţelor esenţiale umane, în care sunt unite actele creatoare cu procesul de formare al subiecţilor socializaţi: „Societatea este un produs uman. Societatea este o realitate obiectivă. Omul este un produs social."[157]
Deoarece acest praxis al lumii vieţii e încă interpretat în modalitatea filosofiei conştiinţei ca realizare a unei subiectivităţi transcendental-funda-mentale, ea conţine de aceea normaţivitatea autoreflecţiei. în procesul de conştientizare este incorporată structural posibilitatea erorii: ipostazierea propriilor realizări într-un înşine. De această figură de gândire se serveşte atât Husserl, cel din perioada târzie, în critica sa la adresa ştiinţelor, Feuerbach în critica sa la adresa religiei, cât şi Kant în critica sa la adresa aparenţei transcendentale, în acest fel, Berger şi Luckmann pot să asocieze fără constrângere conceptul lui Husserl de obiectivism cu cel de reificare: „Reificarea este concepţia despre produsele umane, ca şi cum ar fi altceva decât produse umane: fapte ale naturii, consecinţe ale legilor cosmice sau revelaţii ale unei voinţe divine. Reificarea implică faptul că omul este capabil să uite propria sa natură de creator a lumii umane, şi faptul că dialectica dintre producătorii umani şi produsele lor e pierdută *pentru conştiinţă.* O lume reificată este prin definiţie o lume dezumanizată. Omul o trăieşte ca pe o facticitate *străină,* ca pe un *opus alienum* asupra căreia el nu are nici un control, şi nu ca pe *opus proprium* al propriei sale realizări productive."[158] în conceptul de reificare se reflectă conţinutul normativ al modelului expresivist : ceea ce'nu mai poate ajunge la conştiinţă ca propriu produs reduce productivitatea proprie, inhibă în acelaşi timp autonomia şi realizarea de sine şi înstrăinează subiectul atât de lume, cât şi de el însuşi.
Aceste determinaţii specifice filosofiei reflecţiei pot fi direct implementate în manieră naturalistă de către filosofia praxisului, de îndată ce figura idealistă de gândire a producerii sau constituirii unei lumi e înţeleasă materialist, adică literal, ca proces de producţie. în acest sens, Heller defineşte

Note:
[156] Berger, Luckmann, 1966, 65.
îbidem. [1?s] Berger, Luckmann, 1966, 95.
viaţa cotidiană ca „totalitate a activităţilor indivizilor pentru reproducerea lor, ce creează în mod corespunzător posibilităţi pentru reproducerea socială."[159] Odată cu interpretarea materialistă a noţiunii idealiste de constituţie a praxisului, dezvoltat în cele din urmă de Husserl, „producţia" se preschimbă în cheltuirea forţei de muncă, „obiectivarea" în obiectualizarea forţei de muncă, „asimilarea celor produse" în satisfacerea nevoilor materiale, adică în consum. Iar „reificarea" - care ascunde producătorilor forţele lor esenţiale ca pe ceva străin şi sustras controlului lor - devine exploatarea materială cauzată de asimilarea privilegiată a bogăţiei produse social şi, în cele din urmă, de proprietatea privată a mijloacelor de producţie. Această reinterpretare are, desigur, avantajul că debarasează concepţia praxisului cotidian de acele dificultăţi metodice ale filosofiei fundamentaliste a conştiinţei şi de acele îndatoriri de întemeiere pe care le-au preluat Berger şi Luckmann, adaptând conceptul de praxis al tânărului Marx la cel al lui Husserl de mai târziu. Paradigma producţiei ruptă de rădăcinile ei din sfera filosofiei reflecţiei aduce cu sine însă cel puţin trei probleme noi, atunci când trebuie să servească unor intereselor asemănătoare din teoria socială: (1) paradigma producţiei limitează în aşa fel conceptul praxisului, încât se pune întrebarea în ce mod se raportează tipul paradigmatic de activitate al muncii, sau al confecţionării de produse, la totalitatea celorlalte forme culturale de expresie ale subiecţilor capabili de vorbire şi acţiune. Agnes Heller numără instituţiile şi formele lingvistice de expresie printre „obiectivările speciei" ca produse ale muncii în sens restrâns.[160] 2) Paradigma producţiei determină într-un sens naturalist conceptul praxisului, în aşa fel încât se pune întrebarea dacă din schimbul de substanţă dintre societate şi natură în genere mai pot fi dobândite conţinuturi normative. Agnes Helles se referă cu o mare naturaleţe la activitatea productivă a artiştilor şi a oamenilor de ştiinţă ca la un model valabil, ca şi înainte, pentru depăşirea creatoare a rutinei vieţii cotidiene înstrăinate.[161] 3) Paradigma producţiei conferă conceptului de praxis o semnificaţie empirică atât de clară, încât se pune întrebarea dacă ea îşi pierde plauzibilitatea odată cu sfârşitul societăţii muncii, previzibil din punct de vedere istoric. Cu această întrebare a deschis C. Offe ultima zi a conferinţei

Note:

159 A. Heller, *Das Alltagsleben,* Ffm, 1978; cf. *idem, Alltag und Geschichte,* Neuwied, 1970.

160 A. Heller, 1978, 182 sqq.

161 A. Heller, 1970, 25 sqq.

închinate sociologiei.[162] Mă limitez la primele două dificultăţi pe care le-a dezbătut G.Markus.[163]

Referitor la I). Markus vr&a să explice în ce sens nu doar fabricatele, aşadar mijloacele şi produsele proceselor muncii, ci şi *oricare* din componentele unei lumi sociale a vieţii, şi chiar contextul însuşi ce ţine de lumea vieţii pot fi înţelese ca obiectualizări sau obiectivări ale muncii umane. El dezvoltă argumentul său în trei paşi. *în primul rând,* Markus arată că elementele obiectuale ale lumii vieţii îşi datorează importanţa nu doar regulilor tehnice ale producerii, ci şi convenţiilor întrebuinţării. Valoarea de întrebuinţare a unui bun nu reprezintă doar forţa de muncă folosită în procesul de producere şi îndemânarea utilizată aici, ci şi contextul de folosire şi nevoile pentru a căror satisfacere serveşte acel bun. Asemeni lui Heidegger care analizează caracterul de ustensil al obiectelor de uz, Markus scoate în evidenţă caracterul social ataşat ca o proprietate „naturală" de obiectul produs pentru o anume întrebuinţare: „Un produs e o obiectualizare numai în raport cu un proces de asimilare, aşadar doar în raport cu acele activităţi ale individului în care sunt respectate şi interiorizate convenţiile esenţiale de întrebuinţare - în care capacităţile şi nevoile sociale pe care îl întruchipează (în calitatea valorii sale de întrebuinţare) sunt din nou transformate în îndemânări şi dorinţe vii."[164] In obiecte, aşadar, nu se obiectivează doar forţele de muncă folosite în mod productiv, ci şi posibilităţile determinate social ale asimilării de tipul consumului.

Acest praxis orientat atât către regulile tehnice ale producerii, cât şi către regulile utilitare ale întrebuinţării, este mijlocit, *în al doilea rând,* de normele pentru distribuirea mijloacelor de producţie şi a bogăţiei produse. Aceste norme de acţiune

întemeiază drepturi şi îndatoriri diferenţiate şi asigură motivări pentru exercitarea rolurilor sociale, distribuite diferenţiat, ce stabilesc activităţile, îndemânările şi satisfacerile nevoilor.
Pjaxisul social apare, prin urmare, sub un dublu aspect: pe de o parte, ca *proces de producere şi asimilare* ce are loc după regulile tehnico-utilitare şi arată nivelul corespunzător al schimbului dintre societate şi natură, aşadar statutul forţelor de producţie; pe de altă parte, ca *proces de interacţiune* reglat de normele sociale, care dezvăluie accesul selectiv la bogăţie şi putere, aşadar raporturile

Note:

C. Offe, „Arbeit als soziologiesche Schlusselkategorie?" în J. Matthes (ed.), *Krise der Arbeitsgesellschaft,* Ffm, 1983, 38 sqq.
[16j] G. Markus, „Die Welt menschlicher Objekte" în A. Honneth, U. Jaeggi (ed.), *Arbeit, Handhmg, Normativität,* Ffm, 1980, 12 sqq., ediţie adăugită G. Markus, *Langage et production,* Paris, 1982. [161] Markus, 1980,28.

de producţie. Acestea fac ca acel conţinut material, anume nevoile şi îndemânările date, să ia forma specifică a unei structuri de privilegii ce stabileşte distribuirea poziţiilor.
Markus vede, *în cele din urmă,* avantajul decisiv al paradigmei producţiei în faptul că permite „să gândeşti unitatea acestui proces dual", adică să înţelegi praxisul social concomitent ca „muncă şi ca reproducere a relaţiilor sociale".[165] Din perspectiva producţiei trebuie făcută inteligibilă „unitatea proceselor de interacţiune dintre om şi natură şi dintre om şi om"[166]. Această afirmaţie e surprinzătoare, căci Markus însuşi deosebeşte cu toată claritatea între regulile tehnico-utilitare ale producţiei şi folosirea produselor, pe de o parte, şi regulile interacţiunii sociale, aşadar normele sociale de acţiune dependente de recunoaşterea şi sancţionarea intersubiectivă, pe de altă parte, în mod corespunzător, el separă în mod clar şi analitic „sfera tehnică" de cea „socială". El nu lasă să planeze nici o îndoială asupra faptului că praxisul, în sensul de producere şi de folosire utilă a produselor, are însă pentru procesul de schimb de substanţă

dintre om şi natură efecte creatoare de noi structuri. Dimpotrivă, praxisul, în sensul interacţiunii conduse de norme, nu poate fi analizat pe modelul folosirii productive a forţei de muncă şi a consumului de valori de întrebuinţare. Producţia constituie pur şi simplu un obiect sau un conţinut pentru reglementări normative. După Markus, tehnicul şi socialul ar putea fi separate doar analitic în decursul istoriei de până acum; din punct de vedere empiric, aceste două sfere se combină într-un mod indisolubil una cu alta, câtă vreme forţele productive şi raporturile de producţie se determină reciproc. Markus s-a folosit de faptul că paradigma producţiei e singura potrivită pentru explicarea muncii (şi nu a interacţiunii), pentru a determina acea formaţiune socială ce va fi produs un divorţ între sfera tehnică şi cea socială. El vede socialismul caracterizat tocmai de faptul că „reduce activităţile material-productive la ceea ce *ele sunt şi mereu au fost conform destinaţiei lor* (cu litere distanţate în original), anume schimb de substanţă activ-raţional cu natura, activitate pur „tehnică" dincolo atât de convenţii, cât şi de guvernarea socială".[167]
Referitor la 2) Atingem aici întrebarea cu privire la conţinutul normativ al conceptului de praxis interpretat productivist. Dacă procesul de schimb de substanţă dintre om şi natură e gândit ca un proces în cerc, în care producţia şi consumul se stimulează şi se măresc reciproc, atunci două cri-

Note:
[165] Markus, 1980,36.
[166] Markus, 1980, 74.
[167] Markus, 1980,51.

terii se oferă pentru evaluarea evoluţiei sociale: sporirea cunoaşterii valori-ficabile tehnic şi diferenţierea, cât şi universalizarea nevoilor. Amândouă se lasă subsumate punctului de vedere funcţionalist al creşterii în complexitate. Astăzi nu mai vrea nimeni să afirme că prin complexitatea sporită a sistemelor sociale ar trebui îmbunătăţită calitatea convieţuirii sociale. Modelul procesului schimbului de substanţă, sugerat de paradigma producţiei, nu are un conţinut normativ, tot aşa cum nu are nici modelul sistem-mediu înconjurător, ce a apărut între

timp în locul acestuia.
Cum stau însă lucrurile cu autonomia şi realizarea de sine gândite în conceptul, specific filosofiei reflecţiei, de proces de formare - nu pot fi totuşi atinse aceste conţinuturi normative prin filosofia praxisului? Markus face, aşa cum am văzut, uz de diferenţa dintre un praxis, ce se reglează sub constrângerile naturii exterioare trecând prin regulile tehnic-utilitare, şi un praxis aflat printre normele de acţiune şi în care îşi găsesc expresia interesele, orientările valorice şi scopurile ca forme de expresie ale naturii subiective.
El înţelege ca scop practic divizarea instituţională în tehnic şi social, scindarea dintre o sferă a necesităţii exterioare şi o sferă în care toate „necesităţile" sunt în cele din urmă ele singure vinovate: „Categoria muncii ce pune în frunte' teoria critică a societăţii spre deosebire de economia burgheză dobândeşte adevăr practic doar în societatea socialistă; căci doar aici... are loc devenirea omului printr-o acţiune proprie, cu scop conştient, ce se determină doar prin acea obiectivare socială ce găseşte oamenii ficşi şi maturi şi care ca natură impune limite acţiunii lor."[168]
Această formulare nu exprimă destul de clar faptul că perspectiva emancipării nu provine din paradigma producţiei ci din paradigma acţiunii orientate pe înţelegere. Ea este forma procesului de interacţiune, ce trebuie schimbat, dacă se doreşte să se afle în mod practic ce ar putea să vrea membrii unei societăţi în situaţia respectivă şi ce ar trebui să facă ei în interes general. Mai limpede e propoziţia următoare: „Atunci când oamenii prin conştiinţa constrângerilor şi limitărilor situaţiei lor de viaţă şi prin articulare, cum ar fi confruntarea dialogală a nevoilor lor, determină scopurile şi valorile social colective ale faptei lor, viaţa lor este (abia atunci) raţională."[169] La întrebarea cum ar putea fi întemeiată această idee a raţiunii ca o idee gândită factic în raporturile de comunicare şi ca una ce trebuie sesizată în mod practic, o teorie îndatorată paradigmei producţiei nu poate răspunde.

Markus, 1980,50. 'Markus, 1980, 114.

IV. Intrarea în postmodernism: Nietzsche ca placă turnantă

Nici Hegel, nici elevii săi direcţi, de dreapta ori de stânga, nu au vrut vreodată să pună la îndoială realizările modernităţii - acel ceva din care epoca modernă şi-a căpătat mândria şi conştiinţa de sine. Epoca modernă stă înainte de toate sub semnul libertăţii subiective. Aceasta se realizează în societate ca spaţiu de joc, asigurat prin dreptul civil, pentru urmărirea raţională a propriilor interese, în stat ca participare cu drepturi egale la formarea voinţei politice, în spaţiul privat ca autonomie morală şi realizare de sine, în cele din urmă în spaţiul public (legat de această sferă privată) ca proces de formare care se săvârşeşte prin asimilarea culturii devenite reflexive. Chiar şi formele spiritului absolut şi ale celui obiectiv au preluat din perspectiva particularului o structură în care spiritul subiectiv se poate emancipa de caracterul natural al formelor tradiţionale de viaţă. Aici se despart şi se autonomizează din ce în ce mai mult sferele în care individul îşi duce viaţa ca *bourgois, citoyen* şi *homme.* Aceleaşi separări şi autonomizări care croiesc, privite din perspectiva filosofiei istoriei, drumul emancipării de străvechi dependenţe, au fost experimentate ca abstractizare, ca înstrăinare de totalitatea unui context etic de viaţă. Religia a fost odată pecetea inviolabilă pusă pe această totalitate. Nu întâmplător această pecete a fost ruptă. Forţele religioase ale integrării sociale sunt istovite din cauza procesului iluminismului, ce poate fi la fel de puţin anulat, pe cât de arbitrar a fost produs. Iluminismului îi este proprie ireversibilitatea procesului de învăţare, întemeiată pe faptul că înţelegerile nu pot fi uitate după plac, ci pot fi doar refulate sau corijate prin alte înţelegeri mai bune. Iluminismul poate de aceea să-şi compenseze deficienţele doar printr-un iluminism şi mai radical; Hegel şi elevii săi trebuie, aşadar, să-şi pună speranţele într-o dialectică a iluminismului în care se pune în valoare raţiunea ca echivalent al puterii unificatoare a religiei. Ei au dezvoltat concepte ale raţiunii ce trebuiau să

îndeplinească acest program, Am văzut de ce şi cum au eşuat aceste încercări.
Hegel a conceput raţiunea ca şi cunoaştere de sine conciliatoare a unui spirit absolut, stânga hegeliană ca asimilare eliberatoare a forţelor esenţiale alienate productiv, însă ascunse, dreapta hegeliană ca şi compensare prin amintire a suferinţei rupturilor inevitabile. Concepţia lui Hegel s-a dovedit prea tare; spiritul absolut ignoră netulburat procesul orientat spre viitor al istoriei şi caracterul ireconciliat al prezentului. împotriva retragerii chietiste a statutului preoţesc al filosofilor din realitatea ireconciliabilă, tinerii hegelieni au acuzat dreptul profan al unui prezent ce aşteaptă încă realizarea gândului filosofic. Ei au pus în joc un concept al praxisului, care s-a dovedit însă neîndestulător. Acest concept potenţează doar acea putere a raţionalităţii absolutizate în raport cu un scop, pe care el ar trebui totuşi s-o depăşească. Neo-conservativii pot să reproşeze filosofiei praxisului doar complexitatea socială ce se afirmă încăpăţânat împotriva tuturor speranţelor revoluţionare. Ei modifică în aşa fel conceptul lui Hegel de raţiune, încât odată cu raţionalitatea se iveşte şi nevoia de compensare a modernităţii sociale. însă nici acest concept nu e îndestulător pentru a face inteligibilă capacitatea de compensare a unui istorism ce ar păstra în viaţă forţele tradiţiei prin intermediul ştiinţelor sociale, împotriva acestei culturi compensatorii, hrănită din sursele scrierii de tip anticar a istoriei, F. Nietzsche valorifică conştiinţa modernă a timpului într-un mod asemănător felului în care au făcut-o odinioară tinerii hegelieni împotriva obiectivării filosofiei istoriei a lui Hegel. Nietzsche analizează în a Doua Consideraţie inactuală despre *Nutzen und Nachteil der Historie fur das Leben* (Avantajul şi dezavantajul istoriei pentru viaţă) lipsa de urmări a unei tradiţii culturale disociată de acţiune şi împinsă în sfera interiori taţii: „Cu-noaşterea admisă în exces, fără să apară foamea, ba chiar

împotriva nevoii, nu mai acţionează acum ca motiv remodelator, ce mână spre exterior, ci rămâne ascunsă într-o anume lume interioară haotică... Şi astfel, întreaga cultură modernă e esenţialmente interioară - un manual de formare interioară pentru barbari în exterior."[170] Conştiinţa modernă, împovărată de cunoaşterea istorică, şi-a pierdut „forţa plastică a vieţii" ce îi făcea pe oameni capabili să interpreteze trecutul cu privirea spre viitor şi „din forţa supremă a prezentului"[171]. Deoarece ştiinţele spiritului ce procedează metodic depind de un ideal de obiectivitate fals, intangibil, ele neutralizează criteriile necesare vieţii şi răspândesc un relativism paralizant: „în toate celelalte epoci era altfel,

Note:

[170] F. Nietzsche, *Sămtliche Werke* în 15 volume, vezi G. Colii, M. Montinari, Bln, 1967, voi. 1, citat ca N. în continuare.

[171] N. voi. l,293sq.

nu conta cum erai tu (însuţi)."[172] Ele blochează capacitatea „de a rupe şi dizolva din când în când un trecut, pentru a putea trăi în prezent."[173] Ca şi tinerii hegelieni, Nietzsche adulmecă în admiraţia istoricistă a „puterii istoriei" o tendinţă ce se transformă prea uşor în admiraţie a politicii realiste pentru succesul gol.

Odată cu intrarea lui Nietzsche în discursul modernităţii, argumentarea se modifică fundamental. La început raţiunea fusese concepută în calitate de cunoaştere de sine conciliatoare, apoi ca asimilare eliberatoare, în cele din urmă ca amintire compensatorie, pentru a putea apare ca echivalent al puterii unificatoare a religiei şi pentru a putea depăşi, din propriul impuls, rupturile modernităţii. De trei ori a eşuat încercarea de a face conceptul de raţiune să fie pe măsura programului unui iluminism dialectic. în această constelaţie, Nietzsche a avut de ales doar între a mai supune încă odată unei critici imanente la raţiunea centrată în subiect şi a abandona programul în întregul său. Nietzsche s-a decis pentru a doua alternativă - el a renunţat la o nouă revizuire a conceptului de raţiune şi *şi-a luat la revedere* de la dialectica iluminismului, în special denaturarea istoristă a conştiinţei moderne, inundarea cu conţinuturi arbitrare şi golirea

de tot ceea ce e esenţial l-au făcut să se îndoiască de faptul că modernitatea îşi mai poate crea criteriile din sine însăşi — „căci de la noi, noi modernii n-avem chiar nimic."'[74] Nietzsche aplică încă o dată figura de gândire a dialecticii iluminismului la iluminismul istoric, dar cu scopul de sparge carcasa raţională a modernităţii ca atare.
Nietzsche foloseşte scara raţiunii istorice, pentru ca la final s-o arunce şi să prindă rădăcini în mit, ca alteritate a raţiunii: „Căci originea culturii istorice - şi contradicţia ei interioară, extrem de radicală, cu spiritul 'timpului nou', a unei 'conştiinţe moderne'- această origine trebuie să fie din nou recunoscută istoric; istoria trebuie să rezolve problema istoriei înseşi; cunoaşterea trebuie să se întoarcă împotriva ei înşişi - acest triplu „trebuie" reprezintă imperativul 'timpului nou', în caz că în el este cu adevărat ceva nou, viguros, ceva originar, ceva ce promite viaţa."[175] Aici Nietzsche a avut în vedere lucrarea sa *Geburt der Tragodie* (Naşterea tragediei), o cercetare realizată cu mijloace istoric-filologice ce-l duce înapoi, în urma lumii alexandrine şi a lumii romano-creştine, la începuturi, la „lumea grecească străveche a măreţiei, a firescului şi a omenescului." Pe acest drum trebuie ca „cei născuţi târziu" în modernitate, cu gândirea lor de anticari, să se transforme în

Note:
[172] N. voi. 1, 299 sq.
[173] N. voi. 1,269.
[174] N. voi. 1,273.
[175] N., voi. 1,306.

„primii născuţi" ai unui timp postmodern - un program pe care Heidegger îl va adopta din nou în „Fiinţă şi Timp". Pentru Nietzsche situaţia de ieşire e clară. Pe de o parte, iluminismul istoric consolidează doar rupturile devenite sesizabile în rezultatele modernităţii; raţiunea ce apare în forma religiei specific culturii (Bildungsreligion) nu mai are nici o forţă sintetică ce ar putea înnoi puterea unificatoare a religiei tradiţionale. Pe de altă parte, modernitatea nu o mai poate lua înapoi spre restaurare. Imaginile lumii metafizico-religioase ale vechilor

civilizaţii sunt ele însele deja un produs al iluminismului, sunt aşadar *prea raţionale* pentru a putea opune ceva iluminismului radicalizat al modernităţii.

Asemeni .tuturor acelora proveniţi din dialectica iluminismului, Nietzsche a realizat o nivelare izbitoare. Modernitatea îşi pierde poziţia ei specială; ea formează doar o ultimă epocă în marea istorie a unei raţionalizări, ce începe cu dizolvarea vieţii arhaice şi decăderea mitului.[176] în Europa, Socrate şi Iisus, întemeietorii gândirii filosofice şi ai monoteismului bisericesc, marchează acest punct de cotitură: „Ce demonstrează nevoia istorică imensă a culturii moderne nemulţumite, colecţionarea la sânul ei a nenumărate alte culturi, voinţa mistuitoare de a cunoaşte, dacă nu pierderea mitului, pierderea patriei mitice?"[177] Conştiinţa modernă a timpului interzice, fireşte, orice idee de regres, de întoarcere bruscă la originile mitice. Doar viitorul constituie orizontul pentru trezirea la viaţă a trecuturilor mitice, „spusa trecutului este întotdeauna vorba oracolului: doar ca arhitecţi ai viitorului, ca şi cunoscători ai prezentului o veţi înţelege!"[178] Această atitudine *utopică* ce se orientează după zeul *ce vine* distinge demersul lui Nietzsche de chemarea reacţionară „înapoi la origini". în general, gândirea teleologică ce pune în contrast originea şi scopul îşi pierde forţa. Iar întrucât Nietzsche nu neagă, ci agravează conştiinţa modernă a timpului, el poate reprezenta arta modernă - ce în formele sale cele mai subiectiviste de expresie agravează această conştiinţă a timpului - ca mediu în care modernitatea se atinge cu arhaicul. în timp ce istorismul imaginează lumea ca expoziţie, transformându-i pe contemporanii care o savurează în spectatori blazaţi, doar puterea supraistorică a unei arte ce se mistuie în actualitate poate aduce salvarea din „nevoinţa autentică şi mizeria interioară a omului modern."[179]

Acest lucru e valabil şi pentru Adorno şi Horkheimer, care se apropie în această privinţă de Nietzsche, Bataille şi Heidegger. Vezi aici cap. IV, partea a IV-a.

Note:

[177] N. voi. 1,146.

[178] N. voi. 1,294. [179]N.vol. 1,281,330.

Pentru aceasta, tânărul Nietzsche a avut în faţă programul lui Richard Wagner, care şi-a început eseul său despre artă şi religie cu propoziţia: „S-ar putea spune că acolo unde religia devine artistică, artei îi este rezervat să salveze miezul religiei, sesizând conform valorilor sale simbolice simbolurile mitice pe care prima vrea să le ştie adevărate în credinţă, pentru a face cunoscut prin expunerea ideală a acestora adevărul profund ascuns în ele."[180] O ceremonie religioasă devenită operă de artă trebuie să depăşească, odată cu spaţiul public ritualic reînnoit, interioritatea culturii istorice însuşite într-un mod privat. O mitologie reînnoită estetic trebuie să anuleze forţele integrării sociale încremenite în societatea concurenţială. Ea va descentraliza conştiinţa modernă şi o va deschide experienţelor arhaice. Această artă se va nega ca producere a unui artist individual şi va pune „popoail însuşi în poziţia de artist al viitorului".[181] Nietzsche îl slăveşte de aceea pe Wagner ca „revoluţionar al societăţii", ca pe cel ce depăşeşte cultura alexandrină. El aşteaptă ca de la Bayreuth să pornească efectele tragediei dionisiace - „ca statul şi societatea, în genere spaţiile goale dintre om şi om, să facă loc unui sentiment de unitate foarte puternic, care duce înapoi în inima naturii."[182] După cum se ştie, Nietzsche s-a îndepărtat dezgustat mai târziu de lumea operei wagneriene. Mai interesante decât motivele personale, politice şi estetice pentru această retragere este cauza filosofică ce stă în spatele întrebării: „Cum ar trebui să fie o muzică care să nu mai fie (ca cea a lui Wagner) de origine romantică - ci dionisiacă?"[183] De origine romantică este ideea unei noi mitologii, romantic este şi recursul la Dionysos ca zeu care vine. Nietzsche se distanţează totuşi de folosirea romantică a acestor idei şi proclamă o versiune, evident mai radicală, ce-l depăşeşte pe Wagner. Unde însă se deosebeşte dionisiacul de romantism?

II

în cel mai vechi program de sistem din 1796/97 găsim deja aşteptarea unei noi mitologii ce pune poezia în poziţia de învăţătoare a umanităţii. Deja aici se poate recunoaşte un motiv ce va fi evidenţiat mai târziu de Wagner şi Nietzsche: în formele unei mitologii reînnoite, arta trebuie să redobândească

Note:
180
R. Wagner, Sămtliche Schriften und Dichtungen, voi. 10, 211. [1] ibidem, 72. N., voi. 1,56.
182
[183] în „încercare de autocritică", Cuvântul înainte la a doua ediţie a „Naşterii tragediei", N., voi. 1, 20. Vezi şi volumul postum 12, 117.

caracterul unei instituţii *publice* şi să desfăşoare forţa de regenerare a totalităţii etice a poporului.[5]. în acelaşi sens vorbeşte Schelling, la sfârşitul lucrării sale *System des transzendentalen Idealismus* (Sistemului idealismului transcendental), despre faptul că noua mitologie „nu poate fi invenţia unui poet solitar, ci a noi *rase* ce reprezintă oarecum doar *un* poet".[6] în mod asemănător vorbeşte Fr. Schlegel în *Rede iiber die Mythologie* (Discurs despre mitologie): „Poeziei noastre îi lipseşte un centru, aşa cum fost mitologia pentru poezia celor din vechime, iar acel ceva esenţial prin care arta poetică modernă e inferioară celei antice poate fi cuprins în cuvintele: noi nu avem nici o mitologie. însă... suntem aproape să dobândim una."[7] Cele două publicaţii provin de altfel din anul 1800; ambele meditează, în diferite variante, asupra ideii unei noi mitologii.
Cel mai vechi program de sistem conţine ideea că arta va anula filosofia, odată cu noua mitologie, întrucât intuiţia estetică este „actul suprem al raţiunii": „Adevărul şi binele sunt doar în frumuseţe înfrăţite."[8] Această propoziţie poate figura ca moto la „Sistemul" lui Schelling din 1800. în intuiţia estetică află Schelling dezlegarea enigmei felului în care ar putea fi adus eului la conştiinţă, într-un produs creat din el însuşi, identitatea dintre libertate şi necesitate, dintre spirit şi natură, dintre activitatea conştientă şi inconştientă: „Tocmai de aceea pentru filosof arta reprezintă supremul, deoarece ea îi deschide ceea ce e mai sfânt, în care arde oarecum ca într-o flacără, într-o veşnică şi originară unire, ceea ce în natură şi istorie e separat, şi ceea ce în viaţă şi acţiune, ca şi în gândire, trebuie să se respingă etern."[9] în condiţiile moderne ale unei reflecţii duse la extrem, arta, şi nu filosofia, păzeşte flacăra acelei identităţi absolute ce se aprinsese odinioară în cultele festive ale comunităţilor religioase. Arta, care şi-ai" redobândi sub forma unei noi mitologii caracterul ei public, n-ar fi numai organon, ci scop şi viitor al filosofiei. Aceasta ar

putea, după împlinirea ei, să se reverse înapoi în oceanul poeziei din care a izvorât odinioară: „Care va fi veriga de legătură a întoarcerii ştiinţei la poezie, nu e în general greu de spus, căci aşa ceva a existat în mitologie... Cum ar putea însă să se nască o nouă mitologie, aceasta este o problemă a cărei elucidare e de aşteptat doar de la viitoarele destine ale lumii."[10]

Note:

[5] M. Frank, *Der kommende Gott. Vorlesungen iiber die neue Mythologie,* Ffm, 1982, 180 sqq.
[6] Schellings Werke, ediţia Schroter, voi. 2, 629.
[7] Fr.Schlegel, *Kritische Ausgabe,* voi. 2, 312. [8]H., voi. 1,235.
[9] Schlelling, voi. 2, 628.
[10] Schelling, voi. 2, 629.

Diferenţa faţă de Hegel e evidentă - nu raţiunea speculativă, ci doar poezia e în stare, îndată ce devine activă în mod public sub forma unei noi mitologii, să înlocuiască puterea unificatoare a religiei. Schelling crează, ce-i drept, un întreg sistem filosofic pentru a ajunge la această consecinţă. Raţiunea speculativă însăşi este cea care se supralicitează prin programul unei noi mitologii. Lucrurile stau altfel cu Schlegel care recomandă filosofului să se dezbrace de găteală războinică a sistemului şi să împartă, laolaltă cu Homer, locuinţa în templul noii poezii."" în mâinile lui Schlegel noua mitologie se preschimbă dintr-o aşteptare *întemeiată filosofic* într-o speranţă *mesianică,* ce se lasă inspirată de semne istorice ce pledează în favoarea faptului că „umanitatea luptă din toate puterile să-şi găsească centrul. Ea trebuie să piară... sau să întinerească... îndepărtata Antichitate va fi din nou însufleţită, viitorul cel mai îndepărtat al culturii (Bildung) se anunţă deja prin semne prevestitoare."[12] Temporalizarea mesianică a ceea ce a fost pentru Schelling o întemeiată aşteptare istorică rezultă din statutul modificat pe care Schlegel îl atribuie raţiunii speculative. Desigur, aceasta îşi mutase deja la Schelling centrul de gravitaţie; raţiunea nu se mai putea sesiza pe sine însăşi în mediul propriu al autore-flecţiei, ea nu se mai putea regăsi decât în mediul prealabil al artei. însă ceea ce, potrivit lui Schelling, se poate vedea în

produsele artei este totuşi raţiunea devenită obiectivă - înfrăţirea adevărului cu binele în frumos. Tocmai această unitate o pune Schlegel sub seninul întrebării. El insistă pe autonomia frumosului în sensul că „acesta e separat de ceea ce e adevărat şi ceea ce e etic, şi că are aceleaşi drepturi ca şi acestea."[13] Noua mitologie nu-şi datorează forţa sa înlănţuitoare unei arte în care se înfrăţesc *toate* momentele raţiunii, ci darului divinatoriu al poeziei, care se deosebeşte tocmai de filosofie şi ştiinţă, de morală şi etică: „Căci acesta e începutul oricărei poezii, de a anula mersul şi legile raţiunii ce gândeşte în limite raţionale şi de a ne transpune din nou în tulburarea frumoasă a fanteziei, în haosul originar al naturii omeneşti, pentru care nu cunosc până acum un simbol mai frumos decât furnicarul multicolor al vechilor zei."[14] Schlegel nu mai înţelege noua mitologie ca materializare a raţiunii, ca o estetizare a ideilor ce ar trebui să se unească pe această cale cu interesele poporului. Mai degrabă poezia devenită

Note:

[11] Schlegel, *Kritische Ausgabe,* voi. 2, 317.

[12] Schlegel, voi. 2, 314.

[13] ***Athenăum*** *Fragment* Nr.252, Schlegel voi. 2, 207; cf. K. H. Bohrer, „Friedrich Schlegels Rede iiber die Mzthologie" în Bohrer (ed.), *Mythos und Moderne,* Ffm, 1983,
52 sqq.

[14] Schlegel, voi. 2, 314.

autonomă şi purificată de adaosurile raţiunii teoretice şi practice deschide uşa către lumea puterilor mitice originare. însă *arta* modernă poate comunica cu izvoarele arhaice ale integrării sociale ce au secat în modernitate. Potrivit acestei versiuni, noua mitologie aşteaptă de la modernitatea dezbinată să se raporteze la „haosul originar" ca la alteritatea raţiunii.

Când însă creării noului mit îi lipseşte forţa de împingere a dialecticii iluminismului, când aşteptarea „acelui măreţ proces de întinerire universală" nu mai poate fi întemeiată prin filosofia istoriei, mesianismul romantic"[4] are atunci nevoie de o altă figură de gândire. în acest context e interesant faptul că Dionysos, zeul agitat al beţiei, nebuniei şi al preschimbărilor neîncetate, cunoaşte o reevaluare surprinzătoare în romantismul timpuriu. într-o epocă a iluminismului ce şi-a pierdut încrederea în sine,

cultul lui Dionysos a putut fi atractiv, căci păstrase vii, în Grecia antică a lui Euripide şi a criticii sofistice, vechile tradiţii religioase. Ca motiv decisiv, Frank numeşte faptul că Dionysos, în calitate de *zeu ce vine,* a putut capta toate speranţele de salvare.'[95] Cu Semele, o femeie muritoare, Zeus l-a creat pe Dionysos, care a fost urmărit de Hera, soţia lui Zeus, cu o mânie divină, aceasta împingându-l în cele din urmă la nebunie. De atunci, împreună cu hoarda sa sălbatică de satiri şi bacante, Dionysos cutreieră prin Africa de nord şi Asia mică, „un zeu străin", cum spune Holderlin, care aruncă Apusul în „noaptea zeilor", lăsând în urmă doar darurile beţiei. însă Dionysos trebuie odată să se întoarcă, renăscut prin misterii şi eliberat de nebunie. Dionysos se deosebeşte de toţi ceilalţi zei greci ca zeu absent, a cărui reîntoarcere e pe punctul de a se produce. Paralelele cu Hristos sunt evidente: şi acesta a murit, lăsând în urmă, până în ziua reîntoarcerii sale, pâine şi vin.[196] Dionysos are, fireşte, ceva special prin faptul că el, în excesele sale cultice, păstrează oarecum şi acea temelie a solidarităţii sociale care a dispărut în cazul Apusului creştin laolaltă cu formele arhaice de religiozitate. în acest fel, de mitul lui Dionysos asociază Holderlin acea figură specifică a interpretării istoriei care putea purta cu sine o aşteptare mesianică şi care a rămas activă până la Heidegger. Apusul persistă, de la începuturile sale, în noaptea depărtării zeilor sau a uitării fiinţei; zeul viitorului va reînnoi forţele pierdute ale originii; zeul ce se apropie îşi face simţită venirea prin absenţa sa dureros

pentru această expresie vezi W. Lange, „Tod ist bei Gottern immer ein Vorteil" în

Note:

Bohrer(1983), 127.

[195] Frank (1982), 12sqq.

[196] M.Frank (1982, 257-342) a cercetat această echivalare a lui Dionysos cu lisus pe exemplul elegiei lui Hâlderlin „Brol und Wein". Vezi de asemenea P. Szondi, *Holderlin-Studien, Ffm,* 1970, 95 sqq.

conştientizată, prin „îndepărtarea supre"mă"; căci pe cei părăsiţi îi face să simtă cu atât mai presant ceea ce le-a fost sustras, promiţându-le cu atât mai convingător întoarcerea sa: din

pericolul cel mare creşte şi cel ce aduce izbăvirea.[197]
Nietzsche nu e tocmai original în acea considerare dionisiacă a istoriei. Teza istorică despre originea corului tragediei greceşti din cultul vechi-grecesc al lui Dionysos îşi atinge punctul culminant în critica modernităţii pornind de la un context ce fusese deja elaborat în romantismul timpuriu. Cu atât mai mult e nevoie să se explice de ce Nietzsche se distanţează de acest fundal romantic. Cheia în acest sens e oferită de echivalarea dintre Dionysos şi lisus, pe care o întâlnim nu numai la Holderlin, ci şi la Novalis, Schelling, Creuzer şi în întreaga sferă a receptării miturilor care a avut loc în romantismul timpuriu. Această identificare a zeului delirant al vinului cu zeul mântuirii creştine este posibilă doar pentru că mesianismul romantic năzuie la o *întinerire* a Apusului, nu însă la o *despărţire* de el. Noua mitologie ar fi trebuit să readucă o solidaritate pierdută, nu însă să tăgăduiască emanciparea care a şi provocat îndepărtarea de forţele mitice originare pentru indivizii individuaţi în raport cu Unul Dumnezeu.[198] în romantism, recursul la Dionysos ar fi trebuit să deschidă doar acea dimensiune a libertăţii publice în care trebuie să se împlinească, în lumea aceasta, făgăduinţele creştine, pentru ca principiul subiectivităţii - aprofundat şi, în acelaşi timp, în mod autoritar ajuns să domine prin Reformă şi Iluminism - să poată să-şi piardă limitarea sa.

III

Ajuns la maturitate, Nietzsche recunoaşte faptul că Wagner, în persoana căruia se „rezumă" modernitatea, împărtăşeşte cu romanticii aceeaşi perspectivă asupra *împlinirii* încă aşteptate a epocii moderne. Tocmai Wagner îl duce pe Nietzsche la „dezamăgire cu privire la tot ceea ce ne mai

Note:

[197] Vezi începutul cântului „Patmos": „Wo abcr Gefahr ist, wăchst das Rettende auch", în Holderlin, *Sâmtliche Werke,* voi. II, ediţia F. Beissner, 173. [Holderlin. Imnuri şi ode, trad. St. Aug. Doinaş şi Virgil Nemoianu,

Editura Minerva, 1977, Bucureşti, 312. „Dar unde-i primejdie, sporeşte şi mântuirea" n.t.].

[198] Jacob Taubes face în acest context observaţia că Schelling, în privinţa acestui prag, a deosebit în mod clar între conştiinţa arhaică şi cea istorică, îrttre filosofia mitologiei şi cea a revelaţiei: „Nu «Fiinţă şi Timp» se numeşte aşadar programul lui Schelling de mai târziu, ci «Fiinţă şi Timpuri». Timpul mitic şi timpul revelaţiei sunt calitativ diferite." (J. Taubes, „Zur Konjuktur des Polytheismus", în Bohrer (1983), 463).

rămâne nouă modernilor pentru a ne entuziasma", căci el, un decadent disperat, „cade dintr-o dată în faţa crucii creştine."[199] Wagner rămâne deci prizonierul legăturii dintre dionisiac şi ceea ce e creştin. în Dionysos el recunoaşte în aceeaşi mică măsură ca şi romanticii pe semizeul care se eliberează total de blestemul identităţii, care anulează principiul individuării, şi care valorifică polimorfismul în dauna unităţii Dumnezeului transcendent, anormalitatea în dauna regulamentelor. In Apollo grecii au divinizat indivi-duarea, respectarea limitelor individului. însă frumuseţea şi cumpătarea apolinică ascund doar partea de dedesubt a caracterului titanic şi barbar, ce izbucneşte în tonul extatic al sărbătorilor dionisiace: „Individul, cu toate limitele şi măsurile sale, dispare aici în uitarea de sine a stărilor dionisiace şi uită ordinea apolinică."[200] Nietzsche pomeneşte de trimiterea lui Schopen-hauer la acea „groază care cuprinde omul atunci când îşi pierde dintr-o dată credinţa în formele de cunoaştere ale fenomenului, în măsura în care principiul raţiunii suficiente ... pare să sufere o excepţie. Dacă adăugăm acestei groaze extazul binecuvântat ce apare cu ocazia aceleiaşi spargeri a *principii individuationis,* din temeiul cel mai lăuntric al omului, ba chiar al naturii, atunci vom înţelege natura dionisiacului."[201]

însă Nietzsche nu era doar elevul lui Schopenhauer, el era şi contemporanul lui Mallarme şi al simboliştilor, un avocat al ideii de l'art pour l'art. în felul acesta în descrierea dionisiacului ca exacerbare a subiectivului până la totala uitare de sine intră şi experienţa artei contemporane, încă o dată radicalizată în raport cu romantismul. Ceea ce Nietzsche numeşte „fenomen estetic" se dezvăluie în contactul intens cu sine al unei subiectivităţi descentrate şi eliberate de convenţiile cotidiene ale perceperii şi acţiunii. Abia când subiectul se *pierde* pe sine, când părăseşte cursul experienţelor pragmatice spaţio-temporale, când e atins de şocul instantaneului, când vede împlinit „dorul după adevărata prezenţă" (Octavio Paz) şi, pierdut, irumpe în clipa de faţă; abia când categoriile gândirii şi faptei raţionale se prăbuşesc, când normele vieţii zilnice sunt încălcate, când iluziile încercatei normalităţi sunt distruse - abia atunci se deschide lumea

neanticipatului şi a surprinzătorului pur şi simplu, domeniul aparenţei estetice, care, nici ascunsă, nici revelată, nici fenomen, nici esenţă, nu e nimic altceva decât suprafaţă. Nietzsche continuă purificarea romantică a fenomenului estetic de toate

Note:

' N. voi. 6, 431 sq. 'N., voi. 1,41. 'N., voi. 1,28.

imixtiunile teoretice şi morale.[202] în experienţa estetică, realitatea dionisiacă e separată printr-o „fisură a uitării" de cunoaşterea teoretică şi acţiunea morală, de viaţa de zi cu zi. Arta deschide intrarea în dionisiac doar cu preţul extazului - cu preţul nediferenţierii dureroase, a dezmărginirii individului, a contopirii cu natura amorfa atât în exterior, cât şi în interior.

De aceea omul fără mit al modernităţii poate aştepta de la noua mitologie doar acea izbăvire ce suprimă orice mijlocire. Această formulare schopenhaueriană a principiului dionisiac imprimă programului unei noi mitologii o turnură ce fusese străină de mesianismul romantic - e vorba de o respingere totală a modernităţii ce şi-a pierdut sensul prin nihilism. Odată cu Nietzsche, critica modernităţii renunţă pentru prima oară la păstrarea conţinutului ei emancipator. Raţiunea centrată în subiect se confamtă cu pura alteritate a raţiunii. Iar ca instanţă opusă raţiunii Nietzsche invocă experienţele, retranspuse în epoca arhaică, ale dezvăluirii de sine ale unei subiectivităţi descentrate şi eliberate de orice limitări ale cogniţiei şi ale activităţii orientate către un scop, de toate imperativele utilităţii şi moralei. Acea „sfâşiere a principiului individuaţiei" devine calea de ieşire din modernitate. Fireşte, aceasta poate - în caz că e mai mult decât un citat din Schopenhauer - să se autentifice doar prin arta cea mai avansată a modernităţii. Nietzsche se poate înşela asupra acestei contradicţii, căci scoate cu forţa momentul raţiunii, care apare din îndărătnicia domeniului extrem de diferenţiat al artei avangardiste, din legătura cu raţiunea practică şi teoretică şi îl împinge în iraţionalul transfigurat metafizic.

Deja în „Naşterea tragediei", *în spatele* artei stă viaţa. Se găseşte aici acea teodicee, potrivit căreia lumea nu poate fi justificată decât ca fenomen estetic.[203] Cruzimea adâncă şi durerea sunt considerate, asemeni plăcerii, ca proiecţii ale unui spirit creator ce se dedă fără ezitare desfătării distractive a puterii şi arbitrarietăţii propriilor construcţii aparente. Lumea apare ca o

[202] El îl stilizează pe Socrate, care cade în greşeala de a crede că gândirea ajunge până la cele mai adânci temeiuri ale fiinţei - într-un tip teoretic opus artistului: „Dacă tocmai artistul, la oricare dezvăluire a adevărului depinde, întotdeauna cu privirea fascinată, doar de ceea ce chiar şi acum, după dezvăluire, rămâne înveliş, omul teoretic savurează şi îşi află mulţumirea în învelişul *aruncat."(N.voi.* 1, 88). La fel de energic se apără Nietzsche de interpretarea morală a esteticului, ce se întinde de la Aristotel până la Schiller: „Pentru explicarea mitului tragic prima cerinţă este tocmai aceea de a căuta în sfera pur estetică plăcerea lui proprie, fără a trece pe teritoriul milei, al fricii, al moral-solemnului. Cum poate ceea ce e urât şi
dizarmonios, conţinutul mitului tragic, să trezească o plăcere estetică?" (N., voi. 1. 152).

Note:

[203] Această doctrină Nietzsche o formulează în propoziţia: „Orice rău la vederea căruia un zeu se edifică e justificat" (N., voi. 5, 304).

ţesătură de deghizări şi interpretări ce nu se bazează pe nici o intenţie şi pe nici un text. Potenţa creatoare de sens formează împreună cu o sensibilitate ce poate fi afectată într-un mod oricât de variat nucleul estetic al *voinţei de putere.* Aceasta e în acelaşi timp *voinţă de aparenţă,* de simplificare, de mască, de suprafaţă; iar arta se cuvine să fie considerată drept activitatea propriu-zis metafizică a omului, căci viaţa însăşi se bazează pe aparenţă, pe înşelare, pe optică, pe necesitatea perspectivismului şi a erorii.[204] Desigur, Nietzsche poate dezvolta aceste idei într-o „metafizică a artistului" doar atunci când reduce la estetic tot ceea ce este şi trebuie să fie. Nu trebuie să existe nici fenomene ontice, nici morale, în orice caz nu în sensul în care Nietzsche vorbeşte de fenomene estetice. Acestui scop al demonstraţiei îi servesc proiectele cunoscute ale unei teorii pragmatice a cunoaşterii şi ale

unei istorii naturale a moralei, ce reduc deosebirea dintre „adevărat" şi „fals", dintre „bine" şi „rău" la preferinţele pentru ceea ce e util vieţii şi pentru ceea ce e nobil.[205] Conform acestei analize, în spatele pretenţiilor de valabilitate aparent universale se ascund pretenţiile subiective de putere ale evaluărilor valorice. Chiar şi în aceste pretenţii de putere voinţa strategică a subiecţilor particulari nu e pusă în valoare. Voinţa transsubiec-tivă de putere se manifestă mai degrabă în fluxul şi refluxul proceselor anonime de supremaţie.

Teoria voinţei de putere, prezentă în toate evenimentele, oferă cadrul în care Nietzsche explică felul în care apar ficţiunile unei lumi a fiinţării şi a binelui, precum şi aparentele identităţi ale subiecţilor cunoscători şi moral activi, cum se constituie, odată cu sufletul şi conştiinţa de sine, o sferă a interiorităţii, cum metafizica, ştiinţa şi idealul ascetic ajung să domine - şi, în cele din urmă, cum raţiunea centrată în subiect datorează acest întreg inventar evenimentului unei preschimbări fatal masochiste în interiorul cel mai adânc al voinţei de putere. Dominaţia nihilistă a raţiunii centrate în subiect e înţeleasă ca rezultat şi expresie a unei pervertiri a voinţei de putere.

Deoarece voinţa nealterată de putere este doar formularea metafizică a principiului dionisiac, Nietzsche poate să înţeleagă nihilismul prezentului ca noapte a depărtării zeilor, în care se anunţă apropierea zeului absent. Poporul răstălmăceşte depărtarea sa şi faptul că el e „dincolo" ca pe o fugă din faţa realităţii - „în timp ce (ea) nu e decât scufundarea, înmormântarea, adâncirea ei în realitate, pentru ca el să poată odată să aducă acasă, pornind de la ea, în

Note:

[204] N., voi. 1, 17 sq, voi. 5, 168, voi. 12, 140.

[205] J.Habermas, „Zu Nietzsche Erkenntnistheorie", în *idem, Zur Logîk der* ***Soziatwis-senschqften,*** Ftm. 1982, 505 sqq.

caz că el va ieşi din nou la lumină, mântuirea acestei realităţi."[206] Nietzsche defineşte momentul reîntoarcerii antichristului ca „bătaie a ceasului amiezii" - într-o ciudată concordanţă cu conştiinţa estetică a timpului proprie lui Baudelaire. La ora lui Pan, ziua îşi ţine răsuflarea, timpul stă neclintit - clipa tranzitorie se uneşte cu eternitatea.

Nietzsche îşi datorează conceptul său de modernitate al teoriei puterii unei critici demascatoare a raţiunii, ce se pune ea însăşi în afara orizontului raţiunii. Această critică dispune de o anume sugestivitate, întaicât apelează, cel puţin în mod implicit, la criterii ce sunt împrumutate de la experienţele fundamentale ale modernităţii estetice. Nietzsche consacră gustul, „da-ul şi nu-ul cerului gurii", ca organ al unei cunoaşteri dincolo de adevăr şi fals, dincolo de bine şi de rău. El însă nu poate să legitimeze criteriile judecăţii estetice care au mai rămas, căci transpune experienţele estetice în epoca arhaică şi nu recunoaşte ca pe un moment al raţiunii capacitatea critică de evaluare, intensificată prin contactul cu arta modernă, capacitate care, cel puţin procedural, e legată încă, în procesul întemeierii argumentative, de cunoaşterea obiectiva-toare şi de înţelegerea morală. Esteticul, ca poartă înspre dionisiac, e ipostaziat mai degrabă ca alteritate a raţiunii. în acest fel, dezvăluirile teoriei puterii ajung prinse în dilema unei critici autoreferenţiale totale a raţiunii. Privind înapoi la „Naşterea tragediei", Nietzsche îşi mărturiseşte naivitatea tinerească a încercării sale, aceea „de a aşeza ştiinţa pe tărâmul artei, de a vedea ştiinţa prin optica artistului".[207] Dar chiar şi la o vârstă mai înaintată, el n-a putut să explice ce înseamnă a practica o critică a ideologiei ce îşi atacă propriile ei fundamente.[208] El oscilează, în cele din urmă, între două strategii.
Pe de o parte, Nietzsche sugerează posibilitatea unei considerări artistice a lumii realizată cu mijloace ştiinţifice, însă printr-o atitudine anti-metafizică, antiromantică, pesimistă şi sceptică. întrucât stă în slujba filosofiei voinţei de putere, o ştiinţă istorică de acest fel ar trebui să poată scăpa de iluzia credinţei în adevăr.[209] Atunci ar trebui, fireşte, ca valabilitatea acestei filosofii să fie presupusă. Nietzsche trebuie de aceea, pe de altă parte, să afirme posibilitatea unei critici a metafizicii ce dezgroapă rădăcinile gândirii metafizice, fără să renunţe la sine însăşi ca filosofic El îl declară pe Dionysos filosof, iar pe sine însuşi se declară ultimul discipol şi ultimul iniţiat al acestui zeu filosof.[210]

Note:

N., voi. 5, 336. N.,vol. 1, 13 sq.

207

[208] vezi *Genealogie der Moral,* N., voi. 5, 5, 398-405.

2OTN., voi. 12, 159.

210

N., voi. 5, 238.

Critica lui Nietzsche a modernităţii a fost dusă mai departe în ambele variante. Omul de ştiinţă sceptic, care ar vrea să dezvăluie cu metode antropologice, psihologice şi istorice pervertirea voinţei de putere, revolta forţelor reactive şi naşterea raţiunii centrate în subiect, îşi găsesc urmaşi în Bataille, Lacan şi Foucault; criticul iniţiat al metafizicii, ce revendică o cunoaştere specială şi urmează naşterea filosofiei subiectului până la începuturile presocratice, îşi găseşte urmaşii în Heidegger şi Derrida.

IV

Heidegger dorea să preia motivele esenţiale ale mesianismului dionisiac al lui Nietzsche, însă ţinea să scape de aporiile unei critici autorefe-renţiale a raţiunii. Acel Nietzsche ce procedează „ştiinţific" vroia să trimită gândirea modernă dincolo de sine, pe căile unei genealogii a credinţei în adevăr şi a idealului ascetic; Heidegger, care în această strategie de demascare a teoriei puterii simţea un rest de iluminism ce nu fusese eradicat, l-a urmat cu plăcere pe „filosoful" Nietzsche. Scopul urmărit de Nietzsche prin critica totalizatoare şi mistuitoare de sine a ideologiei Heidegger a vrut să-l atingă printr-o destrucţie imanenta a metafizicii occidentale. Nietzsche a întins arcul survenirii dionisiace între tragedia grecească şi noua mitologie. Filosofia târzie a lui Heidegger poate fi înţeleasă ca încercare de a muta această survenire de pe scena mitologiei, regândite estetic, pe cea a filosofiei.[2]" La început, Heidegger are sarcina de a pune filosofia în locul pe care îl ocupă arta la Nietzsche (ca mişcare contrară nihilismului), pentru ca apoi să transforme în aşa fel gândirea filosofică, încât să poată deveni scena osificării şi înnoirii forţelor dionisiace. El vrea să descrie apariţia şi depăşirea nihilismului ca început şi sfârşit al metafizicii.

Prima prelegere a lui Heidegger despre Nietzsche poartă titlul *Der Wille zur Macht als Kunst* (Voinţa de putere ca artă). Ea se sprijină înainte de toate pe fragmentele postume ce au fost transformate într-un mod exagerat,

Note:
211 Heidegger s-a ocupat în mod constant cu Nietzsche între 1935 şi 1945, aşadar între „Einfuhrung in die Metaphysik" (Introducere în metafizică), care mai arată încă urmele fascistului Heidegger, şi „Brief iiber den Humanismus" (Scrisoare despre umanism), cu care începe filosofia de după război. Ideea istoriei fiinţei s-a format din intensa dezbatere cu filosoful Nietzsche. Acest lucru îl recunoaşte Heidegger în mod explicit în 1961 în Cuvântul înainte la cele două volume care arată această fază a drumului gândirii sale: M. Heidegger, *Nietzsche,* Pfullingen, 1961, voi. 1, 9 sq.

în compilaţia lui Elisabeth Foerster-Nietzsche, într-o operă fundamentală nescrisă.[212] Heidegger încearcă să demonstreze teza potrivit căreia „Nietzsche stă în traseul interogării filosofiei occidentale."[213]. Pe gânditorul care „se reîntoarce cu metafizica sa la începutul filosofiei occidentale"[214] şi conduce mişcarea opusă nihilismului el îl numeşte într-adevăr „artistul-filosof", însă gândurile lui Nietzsche despre forţa salvatoare a artei sunt „doar la prima vedere estetice, ele fiind de fapt, după voinţa lor cea mai interioară, metafizice."[215] înţelegerea clasicistă a artei proprie lui Heidegger promovează această interpretare; Heidegger este convins ca şi Hegel de faptul că arta şi-a atins sfârşitul esenţial odată cu romantismul. O comparaţie cu Walter Benjamin ar putea arăta cât de puţin a fost atins Heidegger de experienţele autentice ale artei avangardiste. De aceea el nici nu poate înţelege de ce doar o artă intensificată subiectivist şi radical diferenţiată, ce dezvoltă insistent obstinaţia esteticului pornind de la experienţa de sine a unei subiectivităţi descentrate, se recomandă ca inauguratoare a unei noi mitologii.[216] Cu atât mai uşor îi vine să niveleze „fenomenul estetic" şi să aducă arta pe aceeaşi linie cu metafizica. Frumosul face să lumineze fiinţa: „Frumuseţea şi adevărul sunt' amândouă în relaţie cu fiinţa, şi anume amândouă în modalitatea dezvăluirii fiinţei fiinţării."[217]
Mai târziu aceasta va însemna că poetul anunţă sacrul care se revelează gânditorului. Activitatea poetică şi gândirea se referă într-adevăr una la alta, însă, în final, activitatea poetică trebuie totuşi să izvorască din gândirea
originara.
Această ficţiune a fost complet distrusă de ediţia lui Giorgio Colii şi

Mazzino Montinari, vezi comentariul lor la opera târzie. N., voi. 14, 383 sqq, şi cronica la viaţa lui Nietzsche, N., voi. 15.

Note:

[213] Heidegger, (1961), voi. 1, 12.
[214] Heidegger, (1961), voi. 1, 27.
[215] Heidegger, (1961), voi. 1, 154.
[216] în această privinţă Oskar Becker dovedeşte o sensibilitate incomparabil mai mare prin proiectul său dualist contrar ontologiei fundamentale a lui Heidegger: O. Becker, *Von der Hinfălligkeit des Schonen imd der Abendtewlichkeit des Kiinstler, idem,* „Von der Abendteurlichkeit des Kimstler und der vorsichtigen Verwegenheit des Philosophen", în *Dasein und Dawesen,* Gesammelte philosophische Aufsătze, Pfullingen 1963, 11 sqq, 103 sqq.
Heidegger, (1961), voi. 1,231.
[217]
[218] Nachwort zu: „Was ist Metaphysik?" (Postfaţă la: „Ce este metafizica?") în M. Heidegger *Wegmarken,* Ffm 1978, 309.

După ce arta a fost ontologizată în această manieră[219], filosofia trebuie să preia din nou o sarcină pe care ea, în romantism, o cedase artei - anume să creeze un echivalent pentru puterea unificatoare a religiei care să se opună rupturilor modernităţii. Nietzsche a pus depăşirea nihilismului pe seama mitului lui Dionysos înnoit estetic. Heidegger proiectează această survenire dionisiacă pe ecranul unei critici a metafizicii, care dobândeşte prin aceasta o importanţă istorică universală.
Fiinţa este cea care acum s-a retras din fiinţare şi îşi vesteşte indefinita sa venire prin absenţă şi prin durerea crescândă a lipsurilor. Gândirea care urmează acest destin al uitării fiinţei impus filosofiei occidentale are o funcţie catalizatoare. Gândirea - care simultan provine din metafizică şi întreabă cu privire la începuturile metafizicii, depăşind din interior graniţele acesteia - nu mai împărtăşeşte încrederea de sine a unei raţiuni ce insistă pe autonomia ei. Desigur, straturile sub care e îngropată fiinţa trebuie să fie date la o parte. însă munca destrucţiei serveşte, în alt mod decât forţa reflecţiei, la practicarea unei noi dependenţe. Ea îşi îndreaptă întreaga energie numai spre autodepăşirea şi autorenunţarea unei subiectivităţi ce trebuie să înveţe să reziste şi

să se cufunde în umilinţă. Raţiunea însăşi poate fi activă doar prin acţiunea fatală a uitării şi a exilării. Chiar şi amintirii îi lipseşte forţa de a determina pe cel exilat să se întoarcă. Fiinţa poate aşadar să survină doar ca destin căruia i se pot eventual deschide şi pentru care se pot pregăti aceia care au nevoie de ea. Critica heideggeriană a raţiunii sfârşeşte într-o radi-calitate - în raport cu care trebuie să fim rezervaţi - a unei schimbări de atitudine ce pătrunde pretutindeni, dar care e goală de conţinut - departe de autonomie şi către dăruirea în favoarea fiinţei, schimbarea de atitudine lasă în urma ei, după câte se spune, opoziţia dintre autonomie şi heteronomie.

Critica raţiunii de inspiraţie nietzscheeană ia altă direcţie la Bataille. Şi el utilizează noţiunea sacrului pentru acele experienţe centrifuge ale unei desfătări ambivalenţe, în care subiectivitatea consolidată se înstrăinează de sine înseşi. Exemplare în acest sens sunt acţiunile sacrificiului religios şi ale contopirii erotice în care subiectul „se eliberează de legătura sa cu eul", vrând să facă loc unei „continuităţi restabilite a fiinţei".[220] Bataille investighează puterea originară ce ar putea vindeca fractura dintre lumea muncii disciplinată raţional şi alteritatea proscrisă a raţiunii. Bataille gândeşte reîntoarcerea copleşitoare în continuitatea pierdută a fiinţei ca erupţie a elemen-

Note:

[219] Heidegger rezumă prima sa prelegere despre Nietzsche în cuvintele: „Pornind de la esenţa fiinţei trebuie să fie înţeleasă arta drept survenire fundamentală a fiinţării, drept creatoare cu adevărat.

[220] G. Bataille, *Der heilige Eros,* Ffm. 1982.

telor contrare raţiunii, ca act înflăcărat al dezmărginirii sinelui. în acest proces de dizolvare, subiectivitatea izolată monadic a indivizilor, ce se afirmă unul împotriva altuia, se expropriază şi se prăbuşeşte în abis.

Desigur, Bataille se apropie de această putere dionisiacă, îndreptată împotriva principiului individuaţiei, nu pe calea modestă a unui exerciţiu de autodepăşire a gândirii metafizice, ci prin accesul (ce descrie şi analizează în mod direct) la fenomenele

autodepăşirii şi autodizolvării specifice subiectului ce acţionează raţional în raport cu un scop. Evident, trăsăturile bacan-tice ale unei voinţe orgiastice de putere sunt cele care îl interesează pe Bataille - activitatea creatoare şi dăruitoare a unei voinţe de putere ce se manifestă atât în joc, dans, exuberanţă, cât şi în acele emoţii descătuşate prin deconstrucţie, prin priveliştea durerii şi a morţii stăpânitoare, ce provoacă groază şi plăcere. Privirea curioasă cu care Bataille disecă răbdător expe-rienţele-limită ale acţiunilor rituale de sacrificiu şi ale actului sexual este condusă şi informată de o estetică a groazei. Suporterul durabil şi adversarul de mai târziu al lui Andre Breton nu trece, ca Heidegger, pe lângă experienţa estetică fundamentală a lui Nietzsche, ci urmăreşte radicalizarea acestei experienţe în suprarealism. Bataille cercetează obsesiv acele reacţii afective ambivalenţe de ruşine, scârbă, oroare, de satisfacţie sadică, declanşate de impresii subite, supărătoare, dureroase ce irump cu putere. în aceste emoţii explozive, tendinţele opuse ale dorinţei şi retragerii alarmate înapoi se unesc într-o fascinaţie paralizantă. Scârba, aversiunea şi repulsia se contopesc cu senzualitatea, desfătarea şi lăcomia. Conştiinţa care este expusă acestor ambivalenţe sfâşietoare îşi pierde controlul. Suprarealiştii au vrut să declanşeze această stare de şoc cu mijloace estetice, agresiv stabilite. Bataille urmăreşte urmele acestei „inspiraţii profane" înapoi până la tabuurile cadavrului omenesc, ale canibalismului, ale corpului gol, ale sângelui menstrual, ale incestului, s.a.m.d. Aceste cercetări antropologice ce ne vor mai preocupa oferă punctul de plecare pentru o teorie a suveranităţii. Ca şi Nietzsche în „Genealogie der Moral", Bataille cercetează separarea şi eliminarea completă a tot ceea ce e eterogen, prin care se constituie mai întâi lumea modernă a exercitării puterii, a consumului şi muncii raţionale în raport cu un scop. Bataille nu se sfieşte să construiască o istorie a raţiunii occidentale, care descrie, asemeni criticii heideggeriene a metafizicii, epoca modernă ca epocă a sleirii. însă la Bataille elementele eterogene şi respinse nu apar sub forma unui destin apocaliptic, gândit mistic, ci ca forţe subversive ce trebuie să irumpă convulsiv numai atunci când nu se descătuşează totuşi într-o societate socialistă într-o manieră extrem de liberă.

Pentru acest drept al sacralităţii reînnoite Bataille se luptă într-un mod paradoxal cu mijloacele analizei ştiinţifice. El nu dispreţuieşte nicidecum gândirea metodică. „Nimeni nu poate să pună problema religiei dacă porneşte de la rezolvări arbitrare pe care *spiritul de exactitate* actual nu le admite. In măsura în care vorbesc de experienţa interioară şi nu de obiecte, eu nu sunt un om al ştiinţei, însă în clipa în care vorbesc de obiecte, eu o fac cu rigoarea inevitabilă a omului de ştiinţă."[221]
Bataille se separă de Heidegger atât prin accesul său la o experienţă estetică autentică, din care creează noţiunea de sacru, cât şi prin respectul acordat caracterului ştiinţific al unei cunoaşteri pe care ar vrea s-o utilizeze la analiza sacrului. Cu toate acestea, între aceşti doi gânditori apar paralele atunci când se iau în considerare contribuţiile lor la discursul filosofic al modernităţii. Asemănările structurale se explică prin faptul că Heidegger şi Bataille au vrut să rezolve, în continuarea lui Nietzsche, aceeaşi sarcină. Amândoi au vrut să facă o critică radicală a raţiunii - una ce atacă rădăcinile criticii înseşi. Din această punere concordantă a problemei apar, din punct de vedere formal, obligaţii asemănătoare de argumentare.
în primul rând, obiectul criticii trebuie să fie atât de clar determinat, încât să putem recunoaşte în el raţiunea centrată în subiect ca principiu al modernităţii. Heidegger alege ca punct de plecare gândirea obiectivatoare a ştiinţelor moderne, Bataille acţiunea raţională în raport cu un scop a activităţii capitaliste şi a aparatului birocratizat de stat. Heidegger cercetează conceptele ontologice fundamentale ale filosofiei conştiinţei pentru a demasca voinţa de dispunere tehnică asupra proceselor obiectualizate ca impuls ce stăpâneşte gândirea de la Descartes până la Nietzsche. Subiectivitatea şi reificarea blochează privirea către ceea ce nu e disponibil. Bataille cercetează acele imperative ale viabilităţii economice şi ale eficienţei, cărora li se supun din ce în ce mai exclusiv munca şi consumul, pentru a capta în productivismul industrial o tendinţă către autodistrugere prezentă în toate societăţile moderne. Societatea complet raţionalizată împiedică folosirea neproductivă şi irosirea generoasă a bogăţiei acumulate. Deoarece critica totalizată a raţiunii a renunţat la speranţa într-o dialectică a iluminismului, ceea ce cade în raza de acţiune a acestei critici trebuie să fie atât de cuprinzător încât alteritatea raţiunii, forţele contrare fiinţei şi suveranităţii, să nu se releve în cele din urmă ca momente refulate şi înăbuşite ale raţiunii înseşi. De aceea, Heidegger şi Bataille recurg odată cu Nietzsche la acel

ceva de dinaintea începuturilor istoriei occidentale, la

vremurile arhaice timpurii, pentru a regăsi urmele dionisiacului fie în gândirea presocraticilor, fie în stările de excitare ale ritualurilor sacre de sacrificiu. Aici trebuie să poată fi identificate acele experienţe golite, eliminate prin raţionalizare, ce pot da viaţă expresiilor „fiinţă" şi „suveranitate". Amândouă sunt în primă instanţă doar nişte nume. Ele trebuie în aşa fel introduse ca şi concepte contrastante în raport cu raţiunea, încât să rămână rezistente la toate încercările raţionale de asimilare. „Fiinţa" se defineşte ca fiind ceea ce *s-a.retras* din totalitatea obiectual gândită a fiinţării, iar „suveranitatea" ca ceea ce a fost *exclus* din lumea utilităţii şi a calculabilului. Aceste forţe originare apar în imaginile unei abundente dăruitoare, însă retrase şi absente - a unei bogăţii ce aşteaptă să fie risipită. în timp ce raţiunea e definită prin exploatare şi disponibilizare calculată, alteritatea sa poate fi caracterizată doar negativ ca ceea ce e pur şi simplu indisponibil şi neexploatabil - ca mediu în care subiectul se poate cufunda, atunci când renunţă la sine ca subiect şi se depăşeşte. Ambele momente, raţiunea şi alteritatea sa, nu stau într-o opoziţie ce trimite la o suprimare şi totodată conservare dialectică, ci într-un raport tensionat de respingere şi excludere reciprocă. Relaţia lor nu e constituită printr-o dinamică a unei refulări ce ar putea fi anulată prin procesele contrare ale autoreflecţiei sau ale praxisului elucidat. Raţiunea dinamicii retragerii şi părăsirii, a separării şi a proscrierii este mai degrabă atât de slab livrată, încât subiectivitatea obtuză nu atinge, prin forţele proprii ale anamnezei şi analizei, ceea ce i se sustrage sau ceea ce nu intră în contact cu ea. Alteritatea reflecţiei rămâne inaccesibilă autoreflecţiei. Ea guvernează un joc de forţe de o natură metaistorică sau cosmic-naturală, ce reclamă un efort de *un alt* tip. Efortul paradoxal al unei raţiuni ce se depăşeşte pe sine ia la Heidegger forma chiliastică[222] a unei gîndiri-evocatoare urgente, ce invocă destinul fiinţei, în timp ce Bataille speră de la sociologia

sacrului, gândită în logici diferite, o luminare a jocul transcendent al forţelor, însă nu o influenţare a lui.
Ambii autori îşi edifică teoria pe calea unei reconstrucţii narative a istoriei raţiunii occidentale. Heidegger, care pe firul conducător al filosofiei subiectului interpretează raţiunea drept conştiinţă de sine, înţelege nihilismul ca expresie a unei înstăpâniri tehnice mondiale descătuşate într-o manieră totalitară. Aici ar trebui să se împlinească destinul unei gândiri metafizice, puse în mişcare de întrebarea cu privire la fiinţă, care, cu toate acestea, pierde tot mai mult din vedere acest esenţial în faţa totalităţii fiinţării reificate.

Note:

[222] (doctrina despre) aşteptarea împărăţiei de o mie de ani de după revenirea lui Christos (n.t.).

Bataille, care a interpretat pe firul conducător al filosofiei praxisului raţiunea ca muncă, înţelege nihilismul drept consecinţă a unei obligaţii de acumulare, autonomizate într-o manieră totalitară. Aici se împlineşte destinul unei producţii în surplus, care a servit în primă instanţă înstrăinării festiv-suverane, dar care apoi a utilizat din ce în ce mai mult resurse în scopul creşterii producţiei, transformând risipirea în consum şi anulând bazele suveranităţii creator-devotate.
Uitarea fiinţei şi exilarea părţii proscrise sunt cele două imagini dialectice ce inspiră până astăzi toate acele încercări ce îndepărtează critica raţiunii de figurile de gândire ale unui iluminism în sine dialectic, şi vor să ridice alteritatea raţiunii la rangul de instanţă în faţa căreia modernitatea poate fi chemată la ordine. Voi examina de aceea, pe de o parte, la filosofia de mai târziu a lui Heidegger (şi continuarea productivă a acestei mistici filosofice prin Derrida), pe de altă parte, la economia generală a lui Bataille (şi genealogia cunoaşterii întemeiată în teoria puterii a lui Foucault), dacă aceste două drumuri pe care le-a indicat Nietzsche conduc într-adevăr afară din filosofia subiectului.
Heidegger a ontologizat în mod clar arta şi a mizat totul pe dinamica unei gândiri ce se eliberează prin destrucţie şi care ar

trebui să depăşească metafizica din sine însăşi. Prin aceasta el scapă de aporiile unei raţiuni autoreferenţiale care trebuie să-şi distrugă propriile sale temelii. Prin turnura ontologică a mesianismului dionisiac el se leagă în aşa fel de întrebările, de stilul de gândire şi de modul de întemeiere al filosofiei originii, încât poate depăşi fundamentalismul fenomenologiei husserliene doar cu preţul unei fundamentalizări a istoriei ce curge în gol. Heidegger încearcă să se elibereze de influenţa filosofiei subiectului prin lichefierea din punct de vedere temporal a temeliilor ei. însă superfundamentalismul istoriei fiinţei, ce ignoră toată istoria concretă, trădează faptul că el rămâne fixat pe gândirea ce a fost respinsă, în comparaţie cu el, Bataille rămâne credincios unei experienţe estetice fundamentale, nefalsificate a dionisiacului, deschizându-se unui domeniu de fenomene în care raţiunea centrată în subiect se poate reflecta ca alteritate a sa. Fireşte, el nu trebuie să admită provenienţa modernă a acestei experienţe din suprarealism, el trebuie să o mute în epoca arhaică prin intermediul cunoştinţelor antropologice. Bataille urmăreşte în acest fel proiectul unei analize ştiinţifice a sacrului şi a economiei generale, ce ar trebui să explice procesul istoric universal de raţionalizare şi posibilitatea unei ultime reveniri.
El ajunge aici în aceeaşi dilemă ca şi Nietzsche: teoria puterii nu poate, în acelaşi timp, să satisfacă exigenţa de obiectivitate ştiinţifică şi să respecte

programul unei critici autoreferenţiale şi totale a raţiunii, care afectează adevărul enunţurilor ştiinţifice.
înainte de a urmări în postmodernism cele două drumuri deschise de Nietzsche şi parcurse de Heidegger şi Bataille, aş vrea să zăbovesc asupra unui şir de idei ce au fost până acum amânate, dacă privim din punctul în care ne aflăm: asupra încercării ambigue - întreprinse de Horkheimer şi Adorno - a unei dialectici a iluminismului ce poate da satisfacţie criticii radicale a raţiunii înfăptuite de Nietzsche.

V. împletirea dintre iluminism şi mit: Horkheimer şi Adorno

Scriitorii *întunecaţi* ai burgheziei ca Machiavelli, Hobbes, Mandeville i-au plăcut întotdeauna lui Horkheimer, cel fascinat de Schopenhauer. Şi ei gândeau constructiv, anumite direcţii duceau de la discrepanţele lor înspre teoria socială a lui Marx. Scriitorii *negri* ai burgheziei, în primul rând Marchizul de Sade şi Nietzsche au rupt această legătură. La ei se raportează Horkheimer şi Adorno în *Dialectica iluminismului* - cea mai neagră carte a lor -, pentru a putea astfel surprinde în formă conceptuală procesul iluminismului de autodistrugere. Conform propriilor analize, ei nu-şi mai pot pune speranţele în forţa salvatoarea a acestuia. Călăuziţi totuşi de speranţa ironică a celor lipsiţi de speranţă, de care vorbeşte Benjamin, ei nu au vrut însă să renunţe la munca conceptului, devenită un paradox. Această dispoziţie, această atitudine nu ne mai este proprie. Totuşi, sub semnul unui Nietzsche regândit în spirit poststructuralist, se răspândesc dispoziţii şi atitudini care se aseamănă până la a se confunda cu aceasta. O asemenea confuzie eu doresc să o evit.

Dialectica iluminismului este o carte ciudată. în părţile ei esenţiale, cartea s-a născut din notiţele luate de Gretel Adorno la discuţiile dintre Horkheimer şi Adorno în Santa Monica. Textul a fost terminat în anul 1944 şi a apărut trei ani mai târziu la editura Querido în Amsterdam. Exemplare ale acestei ediţii au putut fi cumpărate aproape timp de douăzeci de ani. Istoria receptării cărţii, prin care Horkheimer şi Adorno au influenţat evoluţia intelectuală din Germania Federală, mai ales în primele ei două decenii, se află într-un raport interesant cu numărul cumpărătorilor ei. Curioasă este de asemenea şi compoziţia cărţii. Ea se compune dintr-o lucrare de mai bine de cincizeci de pagini, din două excursuri şi trei anexe. Acestea ocupă mai mult de jumătate din text. Forma mai degrabă confuză a prezentării împiedică la o primă vedere recunoaşterea structurii clare a argumentaţiei.

Voi explica, de aceea, mai întâi cele două teze centrale (I). Din judecata asupra modernităţii rezultă problema care mă interesează pe mine cu referire la situaţia actuală: de ce Horkheimer şi Adorno vor să lumineze în mod radical

iluminismul asupra lui însuşi (II). Marele exemplu pentru supralicitarea (de sine) totalizatoare a criticii ideologiei era Nietzsche. Comparaţia lui Horkheimer şi Adorno cu Nietzsche ne instruieşte nu numai cu privire la direcţiile contrare în care cele două părţi îşi exercită critica culturii (III), ci ridică şi îndoieli asupra procesului repetat prin care iluminismul devine reflexiv (IV).

I

în tradiţia iluminismului, gândirea iluministă a fost înţeleasă ca o opoziţie la mit şi, totodată, drept contraforţă în raport cu mitul. Ca *opoziţie* deoarece ea opune autorităţii unei tradiţii vechi de generaţii puterea neconstrângătoare a argumentului superior; ca *forţă* cu acţiune contrară deoarece trebuie să înfrângă anatema forţelor colective prin înţelegeri dobândite individual şi transpuse în motive. Iluminismul contrazice mitul şi se sustrage astfel autorităţii acestuia.[223] Acestei opoziţii de care gândirea iluministă este atât de sigură Horkheimer şi Adorno îi opun teza unei complicităţi secrete: „Deja mitul este iluminism şi: iluminismul se reîntoarce în mit."[224] Această teză anunţată în prefaţă este dezvoltată în studiul cu acelaşi titlu şi justificată în forma unei interpretă/i a *Odiseei.*

Din obiecţia filologică anticipată, conform căreia autorii ar comite o *petitio principii* alegând prelucrarea epică târzie a unei moşteniri mitice situată la distanţă în timp de Homer, se derivă o preferinţă metodologică: „în straturile narative ale lui Homer s-au cristalizat miturile; relatarea despre ele însă, unitatea care a fost extrasă forţat din legendele difuze reprezintă totodată traiectoria de fugă a subiectului în faţa forţelor mitice" *{DA,* 61). în aventurile lui Odiseu, şiret într-o dublă privinţă, se reflectă preistoria unei subiectivităţi care se smulge din puterea forţelor mitice. Lumea mitică nu este patria, ci labirintul din care trebuie evadat de dragul propriei identităţi: „Dorul de casă este cel care declanşează aventura prin care subiectivitatea, a cărei preistorie este redată de *Odiseea,* scapă de lumea străveche. în faptul că noţiunea de patrie se opune mitului, pe care fasciştii vroiau să-l erijeze în patrie, rezidă paradoxul cel mai intim al epopeii" *{DA,* 96 sq.).

Cu siguranţă că povestirile mitice îl recheamă pe individ la originile transmise genealogic în succesiunea generaţiilor; însă manifestările rituale

Note:
K. Heinrich, *Versuch i'iber die Schwierigkeit Nein zu sagen,* Ffm. 1964.
223
224 *Dialektik* ***der*** *Aujklanmg,* Amsterdam 1947, 10; în continuare citată *DA.* Cf. şi postfaţa mea la noua ediţie, Ffm. 1985.

care trebuie să depăşească şi să vindece distanţarea vinovată de origini adâncesc totodată prăpastia.[225] Mitul originii păstrează *sensul dublu* al provenienţei ca „ivire eliberatoare": teama de dezrădăcinare şi uşurarea eliberării. De aceea urmăresc Horkheimer şi Adorno viclenia lui Odiseu până în planul cel mai adânc al acţiunilor sacrificiale; acestora le este propriu un moment de înşelăciune, în măsura în care oamenii se răscumpără de blestemul forţelor răzbunătoare oferind înlocuitori valorizaţi simbolic.[226] Acest strat al mitului caracterizează ambivalenţa unei atitudini a conştiinţei pentru care praxisul ritual este deopotrivă real şi aparent. Pentru conştiinţa colectivă este de o necesitate vitală forţa regeneratoare a unei întoarceri rituale la origini care garantează coeziunea socială, aşa cum a arătat Durkheim; dar tot atât de necesar este caracterul doar aparent al reîntoarcerii la origini, cărora membrul unei colectivităţi tribale trebuie totodată să li se sustragă formându-se ca eu. Astfel, forţele originii, care sunt totodată sacralizate şi înşelate, constituie deja în preistoria subiectivităţii un prim stadiu al iluminismului *(DA,* 60).
Ar putea fi vorba de o iluminare reuşită, dacă distanţarea de origini ar însemna eliberare. Forţa mitică se dovedeşte, însă, a fi momentul care întârzie şi care opreşte emanciparea vizată, care prelungeşte în mod repetat dependenţa de origini, experimentată, de asemenea, ca şi captivitate. De aceea iluminism numesc Horkheimer şi Adorno conflictul în întregul lui care trebuie decis între tabere. Iar acest conflict, constrângerea forţelor mitice trebuie să provoace în mod **fatal,** în fiecare nou stadiu, revenirea mitului. Iluminismul trebuie să se reîntoarcă în mitologie Această teză autorii încearcă să o demonstreze, de asemenea, în stadiul odiseic al conştiinţei.

Ei parcurg *Odiseea* episod cu episod pentru a descoperi preţul pe care experimentatul Odiseu îl plăteşte pentru faptul că eul său trece întărit de toate aventurile precum spiritul din acele experienţe ale conştiinţei despre care relatează fenomenologul Hegel în acelaşi mod în care Homer relatează despre aventuri epice. Episoadele relatează despre pericol, viclenie şi evadare şi despre renunţarea autoimpusă, prin care eul care învaţă să stăpânească primejdia îşi cucereşte identitatea şi totodată se desparte de fericirea uniunii arhaice cu natura, atât cu cea exterioară cât şi cu cea interioară. Cântecul sirenelor aminteşte de o fericire pe care o oferea cândva „relaţia fluctuantă cu natura"; Odiseu se lasă în voia tentaţiilor ca cineva care se ştie deja înlănţuit:

Note:

K. Heinrich, ***Dahlemer*** *Voiiesungen,* Basel/Frankfurt 1981, 122 sq.
225
[226] „Experienţa conform căreia comunicarea simbolică cu divinitatea prin victimă nu este reală trebuie să fie străveche. Funcţia de substitut atribuită victimei, preaslăvită de iraţionaliştii de modă nouă, nu poate fi separată de divinizarea victimei, de înşelăciune, de raţionalizarea preoţească a omorului prin apoteoza alesului." *(DA,* 66).

„Dominaţia omului asupra lui însuşi, care îi întemeiază acestuia eul, reprezintă de fiecare dată distrugerea virtuală a subiectului de dragul căruia ea are loc, căci substanţa dominată, oprimată şi dizolvată prin autoconservare nu este nimic altceva decât viul a cărui funcţie se determină în fiecare caz prin acţiunile autoconservării, ea este de fapt tocmai ceea ce trebuie conservat." *(DA,* 71) Această schemă conform căreia oamenii îşi formează identitatea învăţând să stăpânească natura exterioară cu preţul reprimării celei interioare furnizează modelul pentru o descriere în care procesul luminării îşi dezvăluie ambele feţe: preţul renunţării, al ascunderii de sine, al comunicării întrerupte a eului cu natura sa proprie, devenită Sine într-un mod anonim, este interpretat drept consecinţă a introvertirii sacrificiului. Eul, care cândva înşelase prin sacrificiu destinul mitic, cade din nou pradă acestuia imediat ce se vede constrâns la introiecţia sacrificiului: „Şinele ce persistă în identitate, născut din depăşirea sacrificiului, este iarăşi în mod nemijlocit un ritual sacrificial dur, păstrat cu rigiditate, pe care omul şi-l celebrează sieşi opunând ansamblului naturii conştiinţa sa". *(DA,* 70).

Specia umană, deci, în procesul istoric al iluminismului, s-a depărtat din ce în ce mai mult de origini, fără a se elibera totuşi de constrângerea mitică la repetiţie. Lumea modernă complet raţionalizată este doar în aparenţă dezvră-jitâ; asupra ei planează blestemul reificării demonice şi al izolării mortale. în simptomele de paralizie ale unei emancipări golite de sens se manifestă răzbunarea forţelor originii faţă de cei care deşi au trebuit să se emancipeze, nu s-au putut totuşi elibera. Constrângerea la dominarea raţională a forţelor naturii acţionând din exterior a împins subiecţii pe calea unui proces de educaţie în care forţele de producţie cresc fără măsură de dragul simplei autoconservări, dar în care se atrofiază forţele concilierii, care transcend simpla autoconservare. Dominaţia asupra unei naturi exterioare obiectivate şi asupra celei interioare reprimate este semnul persistent al iluminismului.
Prin aceasta Horkheimer şi Adorno variază cunoscuta temă a lui Max Weber care dezvrăjeşte zeii vechi din lumea modernă şi îi vede ridicându-se din morminte în forma unor forţe impersonale, pentru a relua lupta ireconciliabilă a demonilor.[227]
Cititorul care nu se lasă furat de prezentarea retorică şi face un pas înapoi, luând în serios pretenţia textului, care se vrea absolut filozofic, poate dobândi impresia:
- că teza care este tratată aici nu este mai puţin riscantă decât diagnoza lui Nietzsche asupra nihilismului, stabilită în mod asemănător;

Note:
[227] M. Weber, „Wissenschaft als Bemf', în: *Ges. Aufs. zur Wissenschaftslehre,* Tubingen 1968,604.

- că autorii sunt conştienţi de acest risc şi în ciuda aparenţelor se străduiesc în permanenţă să-şi întemeieze critica culturii;
- în tentativa lor recurg la abstractizări şi simplificări care pun sub semnul întrebării plauzibilitatea demersului lor.

Vreau mai întâi să verific dacă această impresie este corectă. Raţiunea însăşi distruge umanitatea care a făcut-o posibilă - această teză de anvergură este demonstrată într-un prim excurs,

aşa cu am văzut, prin faptul că procesul iluminismului se datorează *de la început* impulsului unei autoconservări care desfigurează raţiunea, deoarece o revendică pe aceasta numai în forma unei dominări raţionale (în raport cu un scop) a naturii şi a instinctului, tocmai ca raţiune instrumentală. Cu aceasta nu s-a arătat încă faptul că raţiunea rămâne supusă până în *produsele ei cele mai târzii,* până în ştiinţa modernă, până în reprezentările universaliste juridice şi morale şi până în arta autonomă, dictatului raţionalităţii în raport cu un scop. Această teză este demonstrată în eseul asupra conceptului de iluminism, în excursul asupra iluminismului şi moralei, precum şi în anexa referitoare la industria cuLturii.

Adorno şi Horkheimer sunt convinşi că *ştiinţa modernă* s-a împlinit în pozitivismul logic şi a renunţat la pretenţia empatică de cunoaştere teoretică în favoarea valorificării tehnice: „A gândi ca atare ceea ce este prezent, a descoperi în fenomene nu doar relaţiile spaţio-temporale abstracte cu ajutorul cărora pot fi înhăţate lucrurile, ci a le gândi dimpotrivă ca suprafaţă, ca momente conceptuale mijlocite care se împlinesc de-abia prin dezvoltarea sensului lor social, istoric, uman — întreaga pretenţie a cunoaşterii este abandonată" *(DA,* 39). Critica de mai înainte la adresa înţelegerii pozitiviste a ştiinţei se adânceşte până la a deveni obiecţia globală conform căreia ştiinţele însele sunt absorbite de raţiunea instrumentală. Pe firul lui *Histoire de Juliette* şi al lui *Genealogie der Moral,* Horkheimer şi Adorno vor să arate mai departe că raţiunea a fost alungată din morală şi drept, deoarece odată cu destrămarea imaginilor religios-metafizice despre lume toate criteriile normative şi-au pierdut forţa în faţa autorităţii - singura rămasă - a ştiinţei: „Faptul de a nu trece sub tăcere, ci de a striga în toată lumea imposibilitatea producerii, pornind de la raţiune, a unui argument principial împotriva crimei a stârnit ura cu care astăzi încă sunt urmăriţi tocmai progresiştii Sade şi Nietzsche" *(DA,* 142). Şi mai departe: „Ei nu au pretins că raţiunea formală ar sta într-o relaţie mai strânsă cu morala decât cu imoralitatea" *(DA,* 141). Critica de mai înainte la adresa reinterpretărilor metaetice ale moralei se transformă într-un consimţământ sarcastic la scepticismul etic.

Cu analiza culturii de masă, Horkheimer şi Adorno vor în cele din urmă să demonstreze că *arta* ce a fuzionat cu distracţia este privată de funcţia ei inovativă, este golită de toate conţinuturile critice şi utopice: „Factorul prin care opera de artă trece dincolo de realitate nu poate fi cu adevărat separat de stil: totuşi, el nu rezidă în armonia realizată, în unitatea îndoielnică dintre formă şi conţinut, dintre interior şi exterior, dintre individ şi societate, ci în acele trăsături în care îşi face apariţia discrepanţa, în eşecul necesar al aspiraţiei pasionale către identitate. în loc să se expună acestui eşec, în care stilul marii opere de artă s-a negat pe sine din totdeauna, arta proastă s-a cramponat de asemănarea cu alţii, de surogatul identităţii. Industria culturii, în cele din urmă, instituie imitaţia în mod absolut." *(DA,* 156). Critica de mai înainte la adresa a ceea ce este pur afirmativ în cultura burgheză se adânceşte până la a deveni furie neputincioasă în faţa justeţii ironice a acelei judecăţi, pretins nerevizuibile, pe care cultura de mase o emite asupra unei arte care fusese din totdeauna ideologică.
Argumentaţia urmează, deci, când este vorba de ştiinţă, morală şi artă, aceeaşi schemă: deja separarea domeniilor culturale, destrămarea raţiunii substanţiale încorporate încă în religie şi metafizică epuizează în asemenea măsură momentele izolate ale raţiunii, rupte din corelaţia lor, încât acestea regresează într-o raţionalitate pusă în slujba unei autoconservări devenite sălbatice. în modernitatea culturală, raţiunea este debarasată definitiv de pretenţia ei de valabilitate şi este asimilată pur şi simplu cu puterea. Capacitatea critică de a lua poziţie prin „da" sau „nu", de a deosebi între enunţuri valide şi nevalide este *subminată,* pretenţiile de putere şi de valabilitate intrând într-o fuziune tulbure.
Dacă se reduce critica raţiunii instrumentale la acest nucleu, devine atunci clar motivul pentru care *Dialectica Iluminismului* simplifică inevitabil, de o manieră surprinzătoare, imaginea modernităţii. Demnitatea proprie modernităţii culturale rezidă în ceea ce Max Weber a numit diferenţierea obstinată a sferelor culturale. Cu aceasta însă, forţa negaţiei, capacitatea de a diferenţia între „da" şi „nu" nu este slăbită, ci mai degrabă potenţată. Căci acum întrebările privitoare la adevăr, cele referitoare la dreptate şi gust sunt tratate şi elaborate după

propria lor logică. Odată cu economia capitalistă şi statul modern se consolidează şi tendinţa de a *introduce* chestiunile legate de valabilitate în orizontul limitat al raţionalităţii în raport cu un scop proprie subiecţilor care se autoconservă sau sistemelor care-şi conservă conţinutul. Cu această înclinaţie către o regresie socială a raţiunii concurează, însă, constrângerea demnă de luat în seamă, indusă de raţionalizarea imaginilor despre lume şi a lumilor vieţii, la diferenţierea progresivă a unei raţiuni care

adoptă în acest demers o formă procedurală. Cu asimilarea naturalistă a pretenţiilor de valabilitate cu cele de putere, cu distrugerea capacităţii critice concurează de apariţia unei culturi de specialişti, în care o sferă articulată de valabilitate ajută pretenţiile de adevăr propoziţional, de corectitudine normativă şi de veracitate să acceadă la *sensul propriu* şi chiar la *o viaţă proprie* ezoterică periclitată din nou prin ruperea de praxisul comunicativ cotidian.

Dialectica iluminismului nu apreciază la adevărata valoare conţinutul raţional al modernităţii culturale, care este fixat în idealurile burgheze (şi care astfel este, de asemenea, raţionalizat). Mă gândesc la dinamica teoretică proprie care împinge neîncetat ştiinţele şi, de asemenea, reflexia de sine a ştiinţelor *dincolo* de generarea de cunoştinţe valorificabile tehnic; mă gândesc mai departe la fundamentele universaliste ale dreptului şi moralei, care şi-au găsit *de asemenea* o întruchipare (chiar dacă una mereu distorsionată şi imperfectă) în instituţiile statelor constituţionale, în formele formării democratice a voinţei, în modelele individualiste ale constituirii identităţii. Mă gândesc, în sfârşit, la productivitatea şi la forţa bulversantă a experienţelor estetice fundamentale, pe care o subiectivitate eliberată de imperativele activităţii orientate către un scop şi de convenţiile percepţiei cotidiene le extrage din propria ei descentrare - experienţe care acced în discursurile operelor artei avangardiste la reprezentare, în discursurile criticii de artă la limbaj şi în registrele valorice îmbogăţite în mod inovativ ale realizării de sine la un *anume* efect iluminist — cel puţin la efecte instructive de

contraste.
Dacă aceste cuvinte-cheie pentru scopul argumentaţiei mele ar fi suficient completate, ele ar putea susţine impresia intuitivă, am putea spune prudent, de ineompletitudine şi unilateralitate, pe care o lasă la prima vedere lectura acestei cărţi. Cititorul dobândeşte pe drept sentimentul că prezentarea nivelatoare nu ia în consideraţie trăsături esenţiale ale modernităţii culturale.
Apoi se impune întrebarea cu privire la *motivele* care i-au putut determina pe Horkheimer şi Adorno să-şi plaseze critica iluminismului la un nivel atât de *profund* încât proiectul iluminismului însuşi să fie periclitat; *dialectica iluminismului* nu mai lasă aproape nici o perspectivă de evadare din mitul, coagulat în putere obiectuală, al raţionalităţii în raport cu un scop. Pentru a clarifica această întrebare vreau să identific mai întâi locul pe care îl ocupă în procesul global al iluminismului critica marxistă a ideologiei, pentru a afla apoi de ce Horkheimer şi Adorno credeau că trebuie să abandoneze şi totodată să supraliciteze critica de acest tip.

II

Modul de gândire mistic l-am cunoscut până acum doar sub aspectul comportării ambigue a subiectului faţă de forţele originii, deci din perspectiva *emancipării,* perspectivă centrală pentru constituirea identităţii. Horkheimer şi Adorno concep iluminismul ca pe o încercare nereuşită de a scăpa de puterile destinului. Golul dezolant al emancipării reprezintă forma în care blestemul forţelor mitice îi ajunge din urmă pe cei care vor să scape. O *altă dimensiune* a descrierii gândirii mitice ca şi a gândirii luminate este exprimată doar în puţine locuri, acolo unde calea demitologizării este determinată ca transformare şi *diferenţiere a conceptelor fundamentale.* Mitul datorează forţa totalizatoare, cu care el ordonează toate fenomenele percepute la suprafaţă într-o reţea de corespondenţe, de relaţii de asemănare şi contrast, unor concepte fundamentale în care este corelat categorial ceea ce

înţelegerea modernă a lumii nu mai poate reuni laolaltă. De exemplu, limba, mediul reprezentării, nu este încă atât de detaşată de realitate încât semnul convenţional să fie separat total de conţinutul semantic şi de referent; imaginea lingvistică a lumii rămânând împletită cu organizarea lumii. Moştenirile mitice nu pot fi revizuite fără a periclita ordinea lucrurilor şi identitatea genealogică din ea. Categoriile valabilităţii precum „adevărat" şi „fals", „bine" şi „rău" sunt încă amestecate cu categorii empirice precum amăgire, cauzalitate, sănătate, substanţă şi putinţă. Gândirea mitică nu permite nici o diferenţiere conceptuală de bază între lucruri şi persoane, însufleţit şi neînsufleţit, între obiecte care pot fi manipulate şi agenţi cărora le atribuim acţiuni şi expresii verbale. De-abia demitologizarea rupe acea vrajă care *nouă* ne apare ca o confuzie între natură şi cultură. Procesul iluminismului duce la desocializarea naturii şi la denaturalizarea lumii omului; odată cu Piaget el poate fi conceput ca *descentrare a imaginii lumii.*

Imaginea transmisă a lumii este în cele din urmă temporalizată şi poate fi distinsă de lumea însăşi, ca interpretare ce poate fi schimbată. Această lume exterioară se diferenţiază în lumea obiectivă a fiinţării şi lumea socială a normelor (sau a relaţiilor interpersonale reglate normativ); ambele se disting de lumea interioară a trăirilor subiective. Acest proces se prelungeşte, aşa cum a arătat Max Weber, în raţionalizarea imaginilor despre lume, care se datorează la rândul lor, în ipostaza de religie şi metafizică, demitologizării. Acolo unde raţionalizarea, precum în cazul tradiţiei occidentale, nu se opreşte în faţa conceptelor fundamentale teologice şi metafizice, sfera contextelor de valabilitate nu este doar purificată de opiniile empirice, ci

este, de asemenea, diferenţiată intern pe considerentele adevărului, ale corectitudinii normative şi ale veracităţii subiective sau ale autenticităţii.[228]

Dacă descriem acest proces dintre mit şi iluminism ca formare a unei înţelegeri descentrate a lumii, atunci poate fi indicat în dramă şi locul unde poate apare procedeul criticii ideologiei. Doar

atunci când au fost separate raporturile de sens şi cele obiective, relaţiile interne şi cele externe, doar atunci când ştiinţa, morala şi arta sunt specializate fiecare pe *o* pretenţie de valabilitate, când urmează fiecare *propria* logică şi sunt purificate de reziduurile cosmologice, teologice, cultice, de-abia atunci poate apărea suspiciunea că autonomia valabilităţii pe care o pretinde o teorie, fie ea doar empirică sau normativă, este aparentă, căci în porii ei s-au strecurat interese şi pretenţii tăcute de putere. Critica care este inspirată de o asemenea suspiciune vrea să aducă dovada că teoria *suspectă* exprimă *a tergo,* în enunţurile pentru care revendică frontal valabilitate, dependenţe pe care nu le poate mărturisi fără pierderea credibilităţii. Critica devine critică a ideologiei atunci când vrea să arate că valabilitatea teoriei nu s-a desprins suficient de contextul apariţiei, că în spatele teoriei se ascunde un nepermis *amestec de putere şi valabilitate* şi că ea îi mai datorează acestuia şi reputaţia sa. Critica ideologiei vrea să arate, la un nivel în care diferenţa supărătoare între raporturi de sens şi raporturi obiectuale este constitutivă, modul în care tocmai aceste relaţii interne şi externe produc confuzie - şi se încurcă deoarece pretenţiile de valabilitate sunt determinate de raporturi de putere. Critica ideologiei nu este ea însăşi o teorie care concurează cu o alta; ea se serveşte doar de anumite presupoziţii teoretice. Sprijinită pe acestea, ea *contestă* adevărul unei teorii suspecte *dezvăluindu-i lipsa de veracitate.* Ea duce mai departe procesul Iluminismului prin aceea că descoperă o greşeală categorială care se credea a fi depăşită într-o teorie ce presupune o înţelegere demi-tologizată a lumii, dar care dovedeşte că e captivă în mit.

Cu acest tip de critică, iluminismul devine pentru prima dată reflexiv; el se exercită doar asupra propriilor produse - teoriile. Totuşi drama iluminismului ajunge la punctul său culminant atunci când critica ideologiei devine pasibilă ea însăşi de bănuiala că nu (mai) produce adevăruri - şi iluminismul devine pentru a doua oară reflexiv. îndoiala se extinde atunci şi asupra raţiunii, ale cărei unităţi de măsură critica ideologiei le-a găsit în idealurile burgheze şi le-a înţeles doar literal. Acest pas îl face *dialectica iluminismului* - ea face critica să fie autonomă faţă de propriile fundamente. De ce, oare, Horkheimer şi Adorno se simt constrânşi să facă acest pas?

Note:
J. Habermas, *Theorie des komtmmikativen Handels,* Ffm. 1981, voi. I, cap. II

Teoria Critică a fost dezvoltată mai întâi în cercul din jurul lui Horkheimer, pentru a prelucra dezamăgirile politice legate de revoluţia care nu a mai avut loc în Vest, de evoluţia stalinistă din Rusia sovietică şi de victoria fascismului în Germania; ea trebuia să explice eşecul prognozelor marxiste, fără a întrerupe însă legăturile cu intenţiile marxiste. Pe acest fundal devine de înţeles de ce s-a încetăţenit în cei mai întunecaţi ani ai celui de-al doilea război mondial impresia că ultima scânteie de raţiune a dispărut din această realitate, lăsând în urmă în mod dezolant ruinele unei civilizaţii dezbinate. Ideea unei istorii naturale, pe care tânărul Adorno o preluase de la Benjamin[229], părea că s-a realizat în mod neprevăzut. Istoria împietrise, în clipa accelerării ei maxime, în natură, se transformase în Golgota unei speranţe devenite de nerecunoscut.
Totuşi, asemenea explicaţii psihologice şi din perspectiva istoriei contemporane nu pot pretinde interes în contexte teoretice, decât în măsura în care conţin trimiteri la un motiv sistematic. Experienţele politice trebuiau cu adevărat să afecteze presupoziţiile istorieo-materialiste fundamentale, pe care cercul de la Frankfurt se mai sprijinea încă în anii treizeci.
într-una din „însemnările" (adăugate nesistematic) despre filozofie şi diviziunea (ştiinţifică) a muncii se găseşte un pasaj unde se poate citi un reziduu din vremurile clasice ale Teoriei Critice. Filozofia, se spune aici, „nu recunoaşte norme abstracte sau scopuri care ar fi practicabile în opoziţie cu cele valabile. Libertatea ei faţă de sugestia existentului rezidă tocmai în faptul că ea *acceptă idealurile burgheze, fără a avea nici o înţelegere pentru ele,* indiferent dacă acestea sunt cele anunţate chiar şi desfigurat de reprezentanţii ordinii existente, sau cele recognoscibile ca sens obiectiv al instituţiilor, ca sens tehnic sau cultural, în ciuda oricărei manipulări" *{DA,* 292). Prin aceasta, Horkheimer şi Adorno amintesc de figura criticii ideologice marxiste, care pleca de la faptul că potenţialul raţional exprimat în „idealurile burgheze" şi gândit în „sensul obiectiv al instituţiilor" arată o dublă faţă: pe de o parte, ea conferă ideologiilor clasei dominante aparenţa înşelătoare a unor teorii convingătoare, pe de altă parte, ea oferă punctul de pornire

pentru o critică care se exercită imanent la adresa acestor configuraţii care ridică la rang de interes general ceea ce de fapt nu serveşte decât părţii dominante a societăţii. Critica ideologiei a descifrat în ideile abuziv folosite o parte ascunsă a raţiunii existente, şi a citit aceste idei ca pe o indicaţie care a fost confirmată prin mişcări sociale, în măsura în care s-au dezvoltat forte de producţie excedentare.

Note:

' T. W. Adorno, *Ges. Schriften,* **voi.** I, Ffm. 1973, 345 sqq.

Autorii Teoriei Critice au păstrat în anii treizeci o parte a încrederii, specifice filozofiei istoriei, în potenţialul raţional al culturii burgheze, eliberat sub presiunea forţelor dezvoltate de producţie; pe aceasta s-a întemeiat, de asemenea, acel program de cercetare interdisciplinar care s-a cristalizat în volumele revistei *Zeitschrift Jur Sozialforschung* (1932-1941). Helmut Dubiel a arătat, cu referire la dezvoltarea Teoriei Critice timpurii, de ce acest capital de încredere s-a erodat atât de mult la începutul anilor patruzeci[230], încât Horkheimer şi Adorno au considerat critica marxistă a ideologiei drept epuizată şi nu mai credeau că pot realiza promisiunea unei teorii critice a societăţii cu mijloacele ştiinţelor sociale. în loc de aceasta, ei practică o radicalizare şi o supralicitate de sine a criticii ideologiei, pe care iluminismul trebuie să o lumineze cu privire la sine însuşi. Prefaţa la *Dialectica iluminismului* începe cu mărturisirea: „Dacă noi am remarcat deja de mulţi ani că în practica modernă a ştiinţei marile descoperiri sunt plătite cu o fărâmiţare crescândă a culturii teoretice, credeam totuşi că realizarea noastră se limitează în primul rând la critica sau continuarea doctrinelor de specialitate. Ea trebuia să rămână legată, cel puţin tematic, de disciplinele tradiţionale, de sociologie, psihologie şi teoria cunoaşterii. Fragmentele pe care le-am unificat aici arată însă că trebuie să renunţăm la acea încredere". *{DA,* 5)
In cazul în care conştiinţa devenită cinică a scriitorilor negri exprimă adevărul asupra culturii burgheze, critica ideologiei nu păstrează nimic la care ar putea apela; şi dacă forţele de

producţie intră într-o simbioză nesănătoasă cu relaţiile de producţie, pe care trebuiau la un moment dat să le distrugă, nu mai există atunci nici o dinamică în care critica şi-ar putea pune speranţa. Horkheimer şi Adorno îşi văd clătinate fundamentele criticii ideologiei - şi doresc, totuşi, să rămână legaţi de figura de bază a iluminismului. Astfel, ei aplică încă o dată la procesul iluminismului în întregul lui ceea ce Iluminismul a efectuat cu mitul. Critica devine totală prin aceea că se întoarce împotriva raţiunii ca fundament al propriei ei valabilităţi. Cum trebuie înţeleasă această totalizare şi autonomizare a criticii?

III

Suspiciunea faţă de ideologie devine totală, însă fără a schimba direcţia. Ea se îndreaptă nu doar împotriva funcţiei iraţionale a idealurilor burgheze, ci şi împotriva potenţialului raţional al culturii burgheze înseşi şi se

Note:

' H. Dubiel, *Wissenschaftsorganisation undpolitische Erfahrung,* Ffm. 1978, Partea A.

extinde astfel asupra fundamentului unei critici a ideologiei care procedează întotdeauna imanent; rămâne, însă, intenţia de a obţine un efect dezvăluitor. Neschimbată rămâne figura de gândire în care este acum inserat scepticismul faţă de raţiune: raţiunea însăşi este acum bănuită de confuzia incurabilă a pretenţiilor de valabilitate şi putere, însă cu o intenţie încă iluministă. Prin conceptul „raţiunii instrumentale", Horkheimer şi Adorno vor să ceară socoteală unui intelect calculator care a uzurpat locul raţiunii.[231] Acest concept trebuie totodată să amintească de faptul că raţionalitatea în raport cu un scop, dilatată ca totalitate, suprimă diferenţierea între ceea ce pretinde valabilitate şi ceea ce serveşte autoconservării şi rupe, prin aceasta, bariera dintre valabilitate şi putere, anulând acea diferenţiere conceptuală fundamentală pe care înţelegerea modernă a ştiinţei credea că o datorează unei depăşiri definitive a

mitului. Raţiunea a fost asimilată, ca instrumentală, cu puterea şi a renunţat, prin aceasta, la forţa sa critică - aceasta este *ultima* dezvăluire a unei critici a ideologiei aplicate sieşi. Aceasta descrie totuşi în mod paradoxal autodistrugerea capacităţii critice, întrucât ea trebuie să facă încă uz, în momentul descrierii, de critica ce a fost declarată moartă. Ea denunţă faptul că iluminismul a devenit totalitar, cu propriile mijloace ale acestuia. Adorno era absolut conştient de această contradicţie performativă a criticii totalizate.

Dialectica negativă a lui Adorno se citeşte ca o continuare a explicării motivelor pentru care trebuie să ne rotim şi chiar să stăruim în această contradicţie performativă, a motivelor pentru care numai desfăşurarea insistentă, neobosită a paradoxului deschide perspectiva către acea „rememorare" aproape magic invocată a „naturii din subiect", în a cărei survenire se află închis adevărul neînţeles al oricărei culturi *{DA,* 55). Adorno a rămas în anii '25, după terminarea *Dialecticii Iluminismului,* fidel impulsului filozofic şi nu s-a ferit de structura paradoxală a unei gândiri a criticii totalizate. Măreţia acestei consecvenţe se arată în comparaţia cu Nietzsche, a cărui *Genealogie a moralei* fusese marele model pentru o a doua etapă în care iluminismul a devenit reflexiv. Nietzsche a dat la o parte structura paradoxală, a explicat asimilarea survenită în modernitate a raţiunii cu puterea printr-o *teorie a puterii* care se remitologizează din proprie iniţiativă şi care în locul pretenţiei de adevăr nu mai păstrează decât pretenţia retorică a fragmentului estetic. Nietzsche a arătat cum se totalizează critica; dar la sfârşit nu iese la iveală decât faptul că pentru el împletirea valabilităţii cu puterea trece drept scandal, deoarece îngrădeşte o voinţă de putere glorificată, înzestrată cu cono-

Note:

[231] în special: M. Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vemunft* (1947), Ffm. 1967.

taţiile productivităţii artistice. Comparaţia cu Nietzsche arată că direcţia nu este înscrisă în critica devenită totală. Dintre

teoreticienii neobosiţi ai demascării, Nietzsche este acela care radicalizează antiiluminismul.[232]
Poziţia lui Horkheimer şi Adorno faţă de Nietzsche este scindată: pe de
0 parte, ei îi atribuie meritul de a fi „printre puţinii care au recunoscut, de la Hegel încoace, dialectica iluminismului" *(DA,* 59). Ei acceptă, bineînţeles, „doctrina nemiloasă a identităţii dominaţiei şi raţiunii" *(DA,* 143), deci *iniţiativa unei* supralicitări totalizatoare de sine a criticii ideologiei. Pe de altă parte, ei nu pot trece cu vederea faptul că Hegel este, de asemenea, marele antipod al lui Nietzsche. Nietzsche plasează critica raţiunii în planul afirmativ, în măsura în care negaţia determinată - acel procedeu, deci, pe care Horkheimer şi Adorno vor să-l păstreze drept unic exerciţiu, deoarece raţiunea însăşi a început să se clatine, - îşi pierde forţa. Critica lui Nietzsche distruge însuşi impulsul critic: „Ca obiecţie împotriva civilizaţiei, morala stăpânilor îi reprezenta, în mod inversat, pe cei opresaţi: ura împotriva instinctelor degenerate denunţă obiectiv adevărata natură a maestrului în educaţie, care devine vizibilă numai la victimele ei. Ca mare putere, însă, şi religie de stat, morala stăpânilor se prescrie întru totul acelor civilizatorii *powers that be,* majorităţii compacte, resentimentului şi la tot ceea ce cândva
1 s-a opus. Nietzsche este contrazis de realizarea sa şi, astfel, iese la iveală adevărata faţă a gândirii saLe, care în ciuda oricărei afirmări a vieţii era ostilă spiritului realităţii" *(DA,* 122).
Poziţia scindată faţă de Nietzsche este instructivă. Ea oferă şi o indicaţie asupra faptului că *Dialectica iluminismului* îi datorează mai mult lui Nietzsche decât numai strategia unei critici a ideologiei întoarsă împotriva ei însăşi. Neclară este, ca şi mai înainte, o anumită nepăsare în tratarea a ceea ce putem numi liniştiţi, de-o manieră bombastică, cuceririle raţionalismului occidental. Cum pot cei doi, iluminişti cum sunt încă, să subaprecieze conţinutul raţional al modernităţii culturale în asemenea măsură, încât să nu mai perceapă decât un amestec de raţiune şi dominaţie, putere şi valabilitate? S-au inspirat ei tot din Nietzsche, atunci când şi-au dobândit criteriile criticii lor a culturii dintr-o experienţă fundamentală, *devenită independentă,* a modernităţii estetice?
Uimitoare sunt mai întâi coincidenţele de conţinut.[233] La acea construcţie, pe care Horkheimer şi Adorno o pun la baza „preistoriei" lor a

Note:
[232] Precum urmaşii lui neoconservativi, el se pretinde deja a fi „antisociolog", cf. H. Baier, *Die Gesellschaft - ein langer Schatten des toten Gottes,* în: *Nietzsche-Studien,* voi. 10/11, Berlijn 1982, 6 sqq.

„subiectivităţii", se găsesc punct cu punct corespondenţe cu Nietzsche. Imediat ce oamenii, crede Nietzsche, sunt privaţi de instinctele lor „expuse de vedere" ei trebuie să se bizuie pe „conştiinţa" lor, şi anume pe aparatul obiectualizări şi al luării în stăpânire a naturii exterioare: „ei erau reduşi la gândire, deducţie, calcul, combinare de cauze şi efecte, aceşti nefericiţi."[234] în aceeaşi mişcare trebuiau însă îmblânzite şi vechile instincte, trebuia oprimată natura nevoilor care nu mai găseau nici o satisfacere spontană. în acest proces al inversării direcţiei impulsului, al interiorizării, s-a constituit sub semnul renunţării sau al „relei conştiinţe" subiectivitatea naturii interioare: „Toate instinctele care se descarcă în exterior *se îndreaptă acum către interior* - aceasta este ceea ce eu numesc *interiorizarea* omului: de-abia odată cu aceasta se iveşte la om ceea ce mai târziu a fost numit,sufletul' lui. întreaga lume interioară, la origine subţire ca fi cum ar fi prinsă între două piei, s-a separat şi a crescut, a dobândit profunzime, lăţime, înălţime în măsura în care descărcarea în exterior a omului a fost *împiedicată*."[235] în cele din urmă, cele două elemente ale unei dominaţii asupra naturii exterioare şi interioare a omului se asociază şi se fixează în dominaţia instituţionalizată a oamenilor asupra oamenilor: „Farmecul păcii şi al societăţii" apasă pe toate instituţiile, deoarece ele îl constrâng pe om la renunţare: „Acele bastioane înspăimântătoare cu care organizaţia statală se apără împotriva tuturor vechilor instincte ale libertăţii - pedepsele, în primul rând, fac parte dintre aceste bastioane - au făcut ca toate acele instincte ale omului sălbatic, liber, rătăcitor să se întoarcă înapoi *împotriva omului însuşi."*[236]
Critica lui Nietzsche a cunoaşterii şi moralei prefigurează, de asemenea, o idee pe care Horkheimer şi Adorno o dezvoltă în forma unei critici a raţiunii instrumentale: în spatele idealurilor de obiectivitate şi a pretenţiilor de adevăr ale pozitivismului, în spatele idealurilor ascetice şi a pretenţiilor de corectitudine ale moralei universaliste se ascund imperativele autoconservării şi

dominaţiei. O teorie pragmatică a cunoaşterii şi o doctrină a moralei bazată pe afecte demască raţiunea teoretică şi practică ca fiind pure ficţiuni în care pretenţiile de putere îşi creează un alibi eficient - şi aceasta cu ajutorul imaginaţiei, a „instinctului de inventare de metafore" pentru care

Note:

Cf. şi P. Pfltz, „Nietzsche im Lichte der Kritischen Theorie", în *Nietzsche-Studien* voi. 3, Berlin 174, 175 sqq.

[234] N. voi. 5,322.

[235] Loc. cit.

[236] Loc. cit.

stimulările exterioare oferă ocazia unor răspunsuri proiective, ocazia unei ţesături de interpretări în spatele căreia textul dispare.[237]

Nietzsche reliefează, ce-i drept, altfel decât *Dialectica iluminismului,* perspectiva din care priveşte el modernitatea. De-abia această perspectivă explică de ce natura obiectivată şi societatea moralizată decad la rangul de forme de manifestare corespondente ale aceleiaşi forţe mitice, fie aceasta voinţa de putere pervertită sau raţiunea instrumentală.

Această perspectivă s.-a deschis odată cu modernitatea estetică, cu acea autodezvăluire încăpăţânată, forţată în arta avangardistă a unei subiectivităţi descentrate, eliberate de toate îngrădirile cogniţiei şi activităţii orientate către un scop, de toate imperativele muncii şi utilităţii. Nietzsche nu este doar contemporan şi înrudit spiritual cu Mallarme[238]; el nu a preluat doar spiritul romantic târziu al lui Richard Wagner; el aduce primul la concept meditaţia modernităţii estetice, înainte să capete conştiinţa estetică formă obiectivă în literatura, pictura şi muzica secolului al 20-lea - şi să fie prelucrată de Adorno într-o *Teorie Estetică.* în valorizarea a ceea ce este tranzitoriu, în celebrarea dinamismului, în preamărirea actualităţii şi a noului se exprimă o conştiinţă a timpului motivată estetic, nostalgia după un prezent imaculat, static. Intenţia anarhică a suprarealiştilor de a *sparge* continuumul istoriei decăderii este deja activă la Nietzsche. Forţa subversivă a unei opoziţii estetice care va

alimenta rnai târziu reflexiile lui Benjamin şi chiar ale lui Peter Weiss izvorăşte deja la Nietzsche din experienţa rebeliunii împotriva a tot ceea ce este normativ. Este aceeaşi forţă care neutralizează binele moral, precum şi utilitatea practică, care se exprimă în dialectica misterului şi a scandalului, în plăcerea legată de spaima profanării. Nietzsche pune pe Socrate şi pe Iisus, acei avocaţi ai credinţei în adevăr şi în idealul estetic, să stea ca mari adversari a săi: ei sunt aceia care neagă valorile estetice! Doar arta, „în care minciuna, voinţa de amăgire se sfinţeşte"[239], doar teroarea frumosului îi dă lui Nietzsche încrederea că nu este prins de lumea fictivă a ştiinţei şi moralei.

Nietzsche întronează *gustul,* „da-ul şi nu-ul gustului"[240], drept singurul organ al unei „cunoaşteri" dincolo de adevăr şi fals, de bine şi rău. Judecata de gust a cunoscătorului estetic el o ridică la rangul de model al judecăţii

Note:

[237] J. Habermas, Nachwort zu F. Nietzsche, Erkenntnistheoretische Schriften, Ffm. 1968,
237 sqq.

[238] Fapt la care face trimitere G. Deleuze, *Nietzsche und die Philosophie,* Milnchen 1976, 38 sqq.

[239] N. voi. 5,402.

[240] N. voi. 5, 158.

valorice, „al aprecierii valorice". Sensul legitim al criticii este acela al unei judecăţi estetice care creează o ordine a rangului, care cântăreşte lucrurile, care măsoară forţele. Şi orice interpretare este evaluare. „Da-ul" exprimă o înaltă consideraţie, „nu-ul" o desconsideraţie. „înaltul" şi „josul" caracterizează dimensiunea luărilor de poziţie de tip da/nu în genere.

Este interesant de văzut cât de consecvent *subminează* Nietzsche luările de poziţie de tip da/nu faţă de pretenţii criticabile de valabilitate. El devalorizează mai întâi adevărul propoziţiilor asertorice şi corectitudinea propoziţiilor normative reducând validitatea şi invaliditatea la *judecăţi de valoare* pozitive şi negative: el reduce „p este adevărat" şi „h este corect", reduce deci propoziţiile complexe prin care noi revendicăm valabilitate pentru propoziţii enunţiative şi imperative la simple propoziţii evaluative prin care exprimăm aprecieri valorice, şi anume

spunem că am prefera adevărul falsului şi binele răului. Nietzsche interpretează mai întâi pretenţiile de vala-balitate ca preferinţe şi pune apoi întrebarea: presupunând că vrem mai degrabă adevărul (şi dreptatea): de ce nu mai degrabă neadevărul (şi nedreptatea)? [241] Judecăţile de gust sunt cele care răspund la întrebarea privitoare la „valoarea" adevărului şi dreptăţii.
Ce-i drept, în spatele acestor aprecieri valorice fundamentale s-ar putea ascunde încă o arhitectonică care trebuie să ancoreze, precum altădată la Schelling, unitatea raţiunii teoretice şi practice în facultatea de judecată estetică. O asimilare completă a raţiunii cu puterea Nietzsche nu o poate realiza decât contestând statutul cognitiv al judecăţilor de valoare şi demonstrând că în luările de poziţie de tip da/nu ale aprecierilor valorice nu se mai exprimă pretenţii de valabilitate, ci pure pretenţii de putere.
Din punctul de vedere al analizei limbajului, următorul pas argumen-tativ are, de aceea, scopul de a asimila judecăţi de gust cu imperative, aprecieri valorice cu manifestări ale voinţei. Nietzsche se ocupă de analiza kantiană a gustului[242] pentru a demonstra teza conform căreia evaluările sunt necesare subiectiv şi nu pot fi asociate cu o pretenţie de validitate intersubiec-tivă. Aparenţa plăcerii dezinteresate, precum şi impersonalitatea şi generalitatea judecăţii estetice trebuie să provină doar din perspectiva privitorului; din perspectiva artistului creator recunoaştem însă că *aprecierile* valorice sunt induse de *instituiri* valorice. Estetica producţiei dezvoltă experienţa artistului genial care *creează* valori: din perspectiva sa aprecierile valorice

Note:
[241] N. voi. 5, 15.
[142] N. voi. 5, 346 sq.

sunt dictate de „o privire care instituie valori"[243]. Productivitatea care instituie valori prescrie aprecierii valorice legea. Astfel se exprimă în valabilitatea pe care o pretinde judecata gustului doar „excitarea voinţei prin frumuseţe". O voinţă răspunde unei alte voinţe, o forţă se înstăpâneşte asupra alteia.
Acesta este drumul pe care ajunge Nietzsche de la luările de poziţie de tipul da/nu ale aprecierilor valorice, după ce le-a purificat de toate pretenţiile cognitive, la conceptul voinţei de

putere. Frumosul este „stimulentul voinţei de putere". Nucleul estetic al voinţei de putere îl constituie capacitatea unei sensibilităţi care se afişează în oricât de multe coduri posibil.[244] Dacă însă gândirea nu se mai poate mişca în elementul adevărului, al pretenţiilor de adevăr îa genere[245], opoziţia şi critica îşi pierd sensul. *A contrazice,* „a spune nu" păstrează doar sensul lui a *„vrea să fii altfel".* Lucru cu care nu se poate mulţumi Nietzsche în a sa critică a culturii. Aceasta nu trebuie să se epuizeze în agitaţie, ci *să arate* de ce este fals sau incorect, sau rău să recunoaştem dominaţia idealurilor ostile vieţii specifice ştiinţei şi moralei universaliste. După ce însă au fost devalorizate toate predicatele de valabilitate, după ce a devenit clar că în aprecierile valorice se exprimă pretenţii de putere şi de valabilitate - după care măsură mai poate face critica diferenţieri? Ea trebuie cel puţin să poată deosebi între o putere care *merită* să fie apreciată şi una care *merită* să fie devalorizată.
Pentru a ieşi din această aporie va fi de ajutor o *teorie a puterii* care diferenţiază între forţe „active" şi forţe doar „reactive". însă Nietzsche nu poate admite această teorie a puterii ca pe o teorie care poate fi adevărată sau falsă. El însuşi se mişcă, în conformitate cu propria analiză, într-o lume a aparenţei în care pot fi deosebite umbre mai luminoase de umbre mai întunecate, însă nu raţiunea de iraţionalitate. Aceasta este totodată lumea recăzută în mit în care puteri acţionează unele asupra altora şi în care nu a rămas nici un element care ar putea transcende lupta puterilor. Poate că este

Note:
[243] N. voi. 271.
[244] Funcţia de mediere a judecăţii estetice în reducţia luărilor de poziţie de tip da/nu faţă de pretenţiile de valabilitate criticabile la „da" şi „nu" spus exprimărilor imperative ale voinţei se arată şi în modul cum Nietzsche revizuieşte împreună cu conceptul de *adevăr al enunţurilor* conceptul *lumii* conţinut în gramatica noastră: „Ce ne constrânge în genere la presupunerea că există o opoziţie esenţială între ‚adevăr' şi ‚fals'? Nu ajunge să acceptăm graduri de aparenţă, şi umbre, şi tonuri generale mai luminoase şi mai întunecate - diferite *valeurs* pentru a folosi limbajul pictorilor? De ce nu ar putea fi lumea *care ne priveşte pe noi* - o ficţiune? Şi cui întreabă acum: ‚însă din ficţiune nu face parte un agent?' nu i s-ar putea răspunde: *De cel* Nu este permis să fim puţin ironici tocmai faţă de subiect, precum şi faţă de predicat şi obiect? Nu ar trebui

ca filozoful să se ridice deasupra credinţei în gramatică?" (N. voi. 5, 53 sq.)
[245] G. Deleuze, *op. cit.,* 114 sqq.

totuşi tipic pentru percepţia anistorică a modernităţii estetice faptul că epocile particulare îşi pierd aspectul lor propriu în favoarea unei afinităţi eroice a prezentului cu ceea ce este cel mai îndepărtat şi mai originar: decadentul vrea să se pună, printr-un salt, în legătură cu barbarul, sălbaticul, primitivul. Oricum, înnoirea de către Nietzsche a cadrului mitic originar se potriveşte cu această mentalitate: cultura *autentică* a apus deja demult; asupra prezentului planează blestemul depărtării de origini; de aceea Nietzsche gândeşte apariţia iminentă a culturii antiutopic, ca reîntoarcere şi revenire.
Acest cadru nu are o funcţie pur metaforică; el are sensul sistematic de a face loc demersului paradoxal al unei critici eliberate de ipotecile gândirii iluministe. La Nietzsche critica ideologiei devenită totală se transformă în ceea ce el numeşte „critică genealogică". După ce sensul critic al negării a fost suspendat şi procedeul negaţiei a fost anulat, Nietzsche ajunge la acea dimensiune a mitului originii care permite o diferenţiere ce depăşeşte *toate celelalte* dimensiuni: *mai vechiul* este în lanţul generaţiilor *mai timpuriul,* este ceea ce e mai aproape de origine. *Mai originarul* trece drept ceea ce este mai venerabil, mai nobil, mai pur; pe scurt: trece drept ceea ce este mai bun. *Provenienţa* şi *originea* servesc drept criteriu al rangului în sens social şi, în acelaşi timp, logic.
în acest sens, Nietzsche îşi sprijină critica moralei pe *genealogie.* El reduce aprecierea valorică morală, care atribuie unei persoane sau unui mod de acţiune un loc într-o ierarhie constituită după criterii de valabilitate, la origine şi prin aceasta la rangul social al celui care emite judecata morală: „Indicaţia către drumul cel *bun* mi-a oferit-o întrebarea cu privire la ceea ce vor să spună din perspectivă etimologică denumirile ,binelui' în diferite limbi: am descoperit că toate se reduc la aceeaşi metamorfoză conceptuală - că pretutindeni,nobil',,aristocrat' în sens de stare socială este conceptul fundamental din care se dezvoltă în mod necesar ,bun' în sens de ,nobil la suflet', ,aristocrat', de la ,cu suflet superior', ,privilegiat sufleteşte': o evoluţie care merge întotdeauna paralel cu o alta care face să treacă în cele din urmă în conceptul de ,rău' ceea ce este ,comun', ,plebeu', Josnic'."[246]
Astfel localizarea genealogică a puterilor dobândeşte un sens critic: forţele mai timpurii şi mai nobile după origine sunt cele

active, creatoare, în timp ce în forţele ulterioare originii, mai josnice, reactive se exprimă o voinţă de putere pervertită.
Cu aceasta Nietzsche ţine în mână mijloacele conceptuale cu care poate denunţa impunerea credinţei în raţiune şi a idealului ascetic, a ştiinţei şi moralei, aşadar impunerea acestora drept o victorie pur factică a forţelor

reactive, care decide însă destinul modernităţii. După cum se ştie, ele trebuie să provină din „instinctul de protecţie şi mântuire al unei vieţi degenerate,,[247], din resentimentul celor mai slabi.[248]

IV

Am urmat critica totalizatoare raportată la sine în două variante. Hork-heimer şi Adorno se găsesc în aceeaşi încurcătură ca şi Nietzsche: atunci când nu renunţă la efectul unei demascări ultime şi vor *să ducă mai departe critica,* ei trebuie să păstreze încă, pentru a explica corupţia *tuturor* criteriilor raţionale, *unul* nealterat. în faţa acestui paradox critica care se autodepăşeşte îşi pierde direcţia. Ea are două opţiuni.
Nietzsche caută ieşirea într-o teorie a puterii, ceea ce este consecvent deoarece acea fuziune a raţiunii cu puterea pe care o dezvăluie critica lasă lumea, ca şi cum ea *ar fi* lumea mitică, în seama luptei ireconciliabile a puterilor. Nietzsche a devenit, pe bună dreptate, prin intermediul lui Gilles Deleuze, influent în Franţa structuralistă ca teoretician al puterii. Şi Foucault a înlocuit modelul represiunii, dezvoltat de Marx şi Freud în tradiţia iluminismului, printr-un pluralism al strategiilor puterii care se intersectează unele cu altele, care se succed unele altora, care se deosebesc după tipul formării discursului şi după gradul intensităţii lor, care nu pot fi însă *judecate* sub aspectele valabilităţii, aşa cum era cazul prelucrărilor conştiente ale conflictelor faţă de cele inconştiente.[249]
O ieşire din încurcătura unei critici care atacă presupoziţiile propriei ei valabilităţi nu o oferă, ce-i drept, nici doctrina despre

forţele active şi cele pur reactive - ea deschide, totuşi, drumul unei evadări din orizontul modernităţii. Ca teorie, ea este lipsită de bază, dacă diferenţierea categorială dintre pretenţii

Note:

i4'N.vol. 5,366.

[248] Pe mine mă interesează în acest loc structura argumentului. Nietzsche îşi păstrează numai printr-un recurs la o figură a gândirii mitice poziţia criticului demascator, după ce a distrus fundamentele criticii ideologiei printr-o utilizare autoreflexivă a acestei critici. Pe o altă pagină se găseşte conţinutul ideologic al *Genealogiei moralei,* lupta lui Nietzsche în genere împotriva ideilor moderne pentru care, în rândurile celor care dispreţuiesc democraţia, savanţii arată ca şi înainte un interes surprinzător: R. Maurer, *Nietzsche und die Kritische Theorie;* G. Rohrmoser, „Nietzsches Kritik der Moral", in *Nietzsches Studieri,* voi. 10/11, Berlin 1982, 34 sqq. şi 328 sqq.

[249] H. Fink-Eitel, „Michel Foucaults Analytik der Macht", in: F. A. Kittler (ed.), *Austrei-bung des Geistes aus den Geisteswissenschaften,* Paderborn 1980, 38 sqq.; A. Honneth, H. Joas, *Soziales Handeln und menschliche Natur,* Ffm. 1980, 123 sqq.

de valabilitate şi de putere reprezintă baza pe care trebuie să se realizeze *orice* demers teoretic. De aceea se modifică şi efectul demascării: nu *intuiţia* fulgerătoare a unei confuzii care ameninţă identitatea produce şocul, aşa cum în glumă *înţelegerea* poantei produce râsul eliberator; şocul îl transmite ştergerea afirmată a diferenţelor, năruirea afirmată a acelor categorii, care pot face dintr-o greşeală, o uitare sau o promisiune o eroare categorială care ameninţă identitatea - sau din artă aparenţă. Această schimbare regresivă de direcţie pune forţele emancipării în serviciul antiiluminismului.

Horkheimer şi Adorno aleg o altă opţiune, prin faptul că adâncesc şi menţin manifestă contradicţia performativă a unei critici a ideologiei care se supralicitează pe sine şi nu mai vor să o depăşească teoretic. După ce la* nivelul atins al reflexiei orice încercare de a construi o teorie ar trebui să sfârşească într-o totală lipsă a fundamentelor, ei renunţă la teorie şi practică *ad hoc* negaţia determinată, opunându-se astfel acelei fuziuni dintre raţiune şi putere care astupă toate fisurile: „Negaţia determinată nu respinge reprezentările imperfecte ale absolutului, idolii, aşa

cum o face rigorismul, opu-nându-le ideea pe care ele nu o pot satisface. Dialectica dezvăluie mai degrabă fiecare imagine ca scriere. Ea învaţă să citească în trăsăturile imaginii mărturisirea falsităţii ei, care îi suprimă puterea şi o încredinţează adevărului. Cu aceasta limba devine mai mult decât un sistem de semne. Prin conceptul negaţiei determinate Hegel a reliefat un element care deosebeşte iluminismul de dizolvarea pozitivistă cu care el îl identifică. *(DA,* 36). Spiritul de contradicţie practicat este ceea ce rămâne din „spiritul teoriei inflexibile". Iar acest praxis este asemeni unei invocări, pentru a utiliza spiritul rău al progresului nemilos „la ţelul său" *(DA,* 57).
Cine stăruie pe un paradox într-un loc pe care altădată filozofia îl ţinea ocupat cu argumentările ei ultime nu adoptă doar o poziţie incomodă; el poate să-şi menţină poziţia, doar dacă poate convinge că nu există *nici o ieşire.* Şi retragerea dintr-o situaţie aporetică trebuie blocată, altfel există o cale, şi anume tocmai cea care duce înapoi. După părerea mea, tocmai acesta e cazul. Instructivă este comparaţia cu Nietzsche în măsura în care ea ne face atenţi la orizontul estetic al experienţei care dirijează şi motivează privirea ce stabileşte diagnosticul contemporaneităţii. Am arătat cum desprinde Nietzsche din relaţia cu raţiunea teoretică şi practică acel moment al raţiunii care accede la valabilitate în obstinaţia sferei valorice estetico-expresive, în special în arta avangardistă şi în critica artei, şi cum stilizează el facultatea de judecare estetică pe firul unei „aprecieri valorice" alungate în iraţional, făcând din ea o facultate de diferenţiere dincolo de adevăr şi fals, bine şi rău. Pe această cale, Nietzsche găseşte criterii pentru o critică a culturii care

demaschează în mod asemănător ştiinţa şi morala ca forme de expresie ideologice ale unei voinţe de putere pervertite, tot aşa cum *Dialectica iluminismului* denunţă aceste configuraţii ca încorporări ale raţiunii instrumentale. Această împrejurare ne face să presupunem că Horkheimer şi Adorno percep modernitatea culturală dintr-un orizont asemănător al experienţei, cu aceeaşi sensibilitate crescută şi cu aceeaşi optică îngustată care ne face insensibili la urmele şi la formele existente ale raţionalităţii comunicative. O dovedeşte şi arhitectonica filozofiei adorniene

târzii, în care *Dialectica Negativă* şi *Teoria Estetică* se sprijină reciproc - prima, care dezvoltă conceptul paradoxal al non-identicului, trimite la cea de-a doua, care descifrează conţinutul mimetic deghizat în operele de artă avansate.
Nu a lăsat, oare, nici o ieşire felul în care Horkheimer şi Adorno au pus problema cu care s-au văzut confruntaţi la începutul anilor patruzeci? Cu siguranţă că teoria pe care s-au sprijinit până atunci şi procedeul criticii ideologiei nu mai erau viabile - deoarece forţele de producţie nu mai dezvoltau nici o forţă subversivă; deoarece crizele şi conflictele de clasă nu mai susţineau o conştiinţă revoluţionară şi, în genere, nici o conştiinţă unitară, ci una fragmentată; deoarece în cele din urmă idealurile burgheze au fost confiscate sau, în orice caz, au luat forme care sustrăgeau unei critici care se exercita imanent suprafeţele de atac. Pe de altă parte, Horkheimer şi Adorno nu au mai investit nici un efort în revizuirea teoriei din perspectiva ştiinţelor sociale, deoarece scepticismul faţă de conţinutul ideilor burgheze părea să pună sub semnul întrebării criteriile criticii ideologiei.
în faţa acestui al doilea element, Horkheimer şi Adorno au făcut o mutare cu adevărat prob Iernatică; ca şi istorismul, ei s-au lăsat[250] în voia unui scepticism fără oprelişti faţă de raţiune, în loc să cântărească motivele care trezeau îndoieli faţă de însuşi acest scepticism. Pe această cale, fundamentele normative ale teoriei sociale ar fi putut fi plasate atât de profund[251], încât nu ar fi putut fi afectate de o descompunere a culturii burgheze, aşa cum s-a întâmplat la acea vreme, în Germania, sub privirile tuturor.
Critica ideologiei a şi dus mai departe, într-o anumită privinţă, iluminismul nedialectic al gândirii ontologice. Ea a rămas prinsă în reprezentarea puristă, ca şi cum în relaţiile interne dintre geneză şi validitate s-ar ascunde diavolul, care trebuie gonit pentru ca teoria, curăţată de toate adaosurile empirice, să se poată mijea în elementul ei propriu. De această moştenire critica devenită totală nu s-a eliberat. Căci în intenţia unei ultime „demas-

Note:

[so] H. Schnădelbach, „Ober historische Aufklărung ", în: *Allgemeine Zeitschr. f. Philos.*
1979,17 sq.
[2S1] Cf. teoria mea a acţiunii comunicative, 2 voi. , Ffm. 1981.

cari" care vrea să îndepărteze dintr-un singur gest vălul de pe confuzia dintre raţiune şi putere se trădează o aspiraţie puristă - asemenea aspiraţiei ontologiei de a separa categorial, dintr-o lovitură, fiinţa de aparenţă. Precum sunt în comunitatea comunicativă a cercetătorilor aşa-numitele *context of discovery* şi *context of justification,* amândouă sferele sunt însă în aşa fel întreţesute încât trebuie despărţite procedural prin gândirea *mijlocitoare,* iar aceasta înseamnă: de fiecare dată din nou. în argumentaţie critica şi teoria, clarificarea şi justificarea *se întrepătrund* permanent, chiar dacă participanţii la discurs *trebuie să presupună* că între presupoziţiile comunicative inevita-bile ale vorbirii argumentative, doar constrângerea nesilită a argumentului mai bun devine decisivă. însă ei ştiu sau pot şti că această idealizare este necesară doar întrucât convingerile se formează şi se păstrează într-un mediu care nu este „pur", nu este mai presus, după tipicul ideilor platonice, de lumea fenomenelor. Doar vorbirea care îşi mărturiseşte aceasta poate dizolva farmecul gândirii mitice, fără a pierde lumina potenţialului semantic păstrat de asemenea în mit.

VI. Subminarea raţionalismului occidental prin critica metafizicii: Heidegger

Horkheimer şi Adorno se luptă încă cu Nietzsche, Heidegger şi Bataille se strâng sub stindardul lui Nietzsche pentru ultima înfruntare. Pe baza cursurilor despre Nietzsdie din anii '30 şi începutul anilor '40, aş vreau să urmăresc mai întâi cum Heidegger preia treptat mesianismul dionisiac în acea întreprindere care vizează să treacă pragul către gândirea postmodemă pe calea unei depăşiri survenind din interior a metafizicii. Pe acest drum, Heidegger ajunge la o filozofie temporalizată a originii. Ce înţeleg eu prin aceasta vreau să caracterizez, anticipând, prin patru operaţii pe care le efectuează Heidegger în disputa sa cu Nietzsche.

I) în primul rând, Heidegger reaşează filozofia în poziţia dominantă din care ea a fost alungată de critica tinerilor hegelieni. La acel moment, desublimarea spiritului fusese deja făcută în propriile concepte ale lui Hegel — ca o reabilitare a exteriorului faţă de interior, a materialului faţă de spiritual, a fiinţei faţă de conştiinţă, a obiectivului faţă de subiectiv, a sensi-bilităţii faţă de intelect şi a empiriei faţă de reflecţie. Din această critică a idealismului a rezultat pierderea puterii filozofiei - nu

doar în raport cu mersul specific al ştiinţei, moralei şi artei, ci şi în raport cu propriul drept al lumii social-politice. Printr-o mişcare contrară, Heidegger restituie filozofiei plenitudinea pierdută a puterii sale. Conform concepţiei sale, destinele istorice ale unei culturi sau societăţi sunt stabilite de fiecare dată în sensul lor printr-o preînţelegere valabilă colectiv a tot ceea ce poate surveni în lume. Această preînţelegere ontologică este dependentă de conceptele fundamentale care alcătuiesc orizontul şi care prejudecă oarecum sensul fiinţării: „Indiferent cum este interpretată de fiecare dată fiinţarea, fie ca spirit în sensul spiritualismului, fie ca materie şi forţă în sensul materialismului, fie ca devenire şi viaţă, ca voinţă, ca substanţă sau subiect, ca *energeia,* ca
eternă reîntoarcere a identicului, de fiecare dată fiinţarea apare ca fiinţare în lumina fiinţei."[252]
în Occident, metafizica este locul unde această preînţelegere se articulează cel mai clar. Schimbările epocale ale înţelegerii fiinţei se oglindesc în istoria metafizicii. Deja pentru Hegel istoria filozofiei devenise cheia pentru filozofia istoriei. Un rang asemănător dobândeşte istoria metafizicii pentru Heidegger; prin ea filozoful se înstăpâneşte asupra surselor de Ia care fiecare epocă îşi primeşte destinai lumina.
2) Această optică idealistă este plină de consecinţe pentru critica lui Heidegger a modernităţii. La începutul anilor '40 - în acelaşi moment în care Horkheimer şi Adorno scriau în California acele fragmente disperate, care mai târziu au fost publicate sub titlul *Dialectica iluminismului* - Heidegger vede în formele politice şi militare de manifestare ale totalitarismului „împlinirea dominaţiei european-moderne a lumii". El vorbeşte despre „lupta pentru dominaţia lumii", despre „lupta pentru exploatarea nelimitată a lumii ca sursă de materii prime şi pentru utilizarea lipsită de iluzii a materialului uman în slujba împuternicirii necondiţionate a .voinţei de putere'."[253] Pe un ton care nu este întotdeauna total lipsit de admiraţie, Heidegger caracterizează supraomul după imaginea unui ideal tipic de bărbat SA: „Supraomul este matricea acelei umanităţi care pentru prima dată se vrea pe sine şi se modelează ca această matrice. Această matrice a omului instituie în interiorul întregului lipsit de sens voinţa de putere ca ,sens al pământului'. Ultima perioadă a nihilismului european este , catastrofa' în sensul răsturnării afirmative."[254] Heidegger vede esenţa totalitară a epocii sale caracterizată prin tehnicile cu acţiune globală ale stăpânirii naturii, conducerii războaielor şi ale selecţiei rasiale. în ele se manifestă raţionalitatea absolutizată în

raport cu un scop proprie „calculării oricărei acţiuni şi planificări". însă aceasta se întemeiază la rândul ei în înţelegerea specific modernă a fiinţei, care s-a radicalizat de la Descartes Ia Nietzsche: „Epoca pe care o numim epoca modernă... se determină prin faptul că omul devine măsura şi centrul fiinţării, adică ceea ce se află în epoca modernă la baza oricărei obiectualizări şi putinţe de reprezentare, *subjectum*-\x\"[2i5]
Originalitatea lui Heidegger rezidă în clasificarea metafizico-istorică a dominaţiei moderne a subiectului. Descartes se află oarecum la mijloc între Protagoras şi Nietzsche. El concepe subiectivitatea conştiinţei de sine ca fundament absolut cert al reprezentării;

Note:
252
„Einleitung zu: Was ist Metaphysik", în Heidegger (1967), 361 sq. 'Heidegger (1961), voi. 2,333. 'Heidegger (1961), voi 2, 313. 'Heidegger (1961), voi. 2,61.

prin aceasta, fiinţarea în întregul ei se transformă în lumea subiectivă a obiectelor reprezentate, iar adevărul în certitudine subiectivă.[256]
Cu această critică a subiectivismului modern, Heidegger preia un motiv care aparţine de la Hegel potenţialului de teme al discursului modernităţii. Interesantă este mai puţin turnura ontologică pe care Heidegger i-o dă temei, cât mai cu seamă lipsa de echivoc cu care el judecă raţiunea centrată în subiect. Heidegger nu ţine cont aproape deloc de acea diferenţă dintre raţiune şi intelect, pornind de la care Hegel vroia încă să mai dezvolte dialectica iluminismului; în conştiinţa de sine el nu este capabil să găsească în afara laturii autoritare şi una conciliatoare. Heidegger însuşi, şi nu iluminismul limitat, nivelează raţiunea la intelect. Aceeaşi înţelegere a fiinţei care împinge modernitatea la extinderea nelimitată a puterii sale de dispunere asupra proceselor obiectuali zate ale naturii şi societăţii constrânge subiectivitatea, care a fost eliberată, la obligaţii ce servesc la asigurarea procedeului său imperativ. Obligaţiile normative care

s-au creat singure rămân acum idoli goli. Din această perspectivă Heidegger poate distruge raţiunea modernă atât de temeinic, încât nu mai distinge între conţinuturile universaliste ale umanismului, iluminismului şi chiar ale pozitivismului, pe de o parte, şi reprezentările particulariste de autoafirmare ale rasismului şi naţionalismului sau doctrinele reacţionare ale tipurilor în stilul lui Spengler şi Jiinger, pe de altă parte.[257] Indiferent dacă ideile moderne apar în numele raţiunii sau al distrugerii raţiunii, prisma înţelegerii moderne a fiinţei descompune *toate* orientările normative în pretenţiile de putere ale unei subiectivităţi obsedate de autodepăşire.

Totuşi, reconstrucţia critică a istoriei metafizicii nu se poate descurca fără un etalon *propriu.* Pe acesta ea îl împrumută de la conceptul implicit normativ de „împlinire" a metafizicii.

3) Ideea originii şi a sfârşitului metafizicii îşi datorează potenţialul critic faptului că Heidegger se mişcă, nu mai puţin decât Nietzsche, în interiorul conştiinţei moderne a timpului. Pentru el, începutul *epocii moderne* este caracterizat de cezura epocală a filozofiei conştiinţei, care începe cu Descartes; iar radicalizarea prin Nietzsche a acestei înţelegeri a fiinţei marchează *timpul cel mai nou* care determină constelaţia prezentului.[238] Acesta la rândul lui apare ca moment al crizei; prezentul stă sub presiunea deciziei „dacă această epocă finală este sfârşitul istoriei occidentale sau jocul opus unui un alt în-

Note:

[256] Heidegger (1961), voi. 2, 141 sqq., 195 sqq.

[257] Heidegger (1961), voi. 2, 145 sq.

[258] Heidegger (1961), voi. 2, 149.

ceput."[259] Este vorba despre decizia „dacă Occidentul îndrăzneşte încă să creeze un scop dincolo de sine şi de istorie sau preferă să decadă în păstrarea şi intensificarea intereselor comerciale şi vitale şi să se mulţumească cu invocarea deja existentului ca şi cum acesta ar fi absolutul."[260] Necesitatea unui alt început[261] atrage privirea în vârtejul viitorului. Reîntoarcerea la origini, la „provenienţa esenţei" nu poate fi gândită decât în modul apropierii de „viitorul esenţei". Acest viitor intră în categoria absolut noului: „împlinirea unei epoci... este punerea pentru prima

dată necondiţionată şi anticipativ completă a ceea ce este neaşteptat şi a ceea ce niciodată nu trebuie aşteptat... noul."[262] Totuşi mesianismul lui Nietzsche, care mai lăsa spaţiu de joc pentru „a cere salvarea" (precum se spune în mistica iudaică), se răstoarnă la Heidegger în aşteptarea apocaliptică a survenirii catastrofice a noului. Totodată Heidegger preia de la modele romantice, în special de la H61-derlin, figura de gândire a zeului absent, pentru a putea concepe sfârşitul metafizicii ca „împlinire" şi, astfel, ca semn neechivoc al „celuilalt început". Tot aşa cum altădată Nietzsche spera să facă saltul impetuos de la opera wagneriană în trecutul viitor al tragediei greceşti, tot aşa vrea Heidegger să se propulseze înapoi de la metafizica lui Nietzsche a voinţei de putere la originile presocratice ale metafizicii. înainte însă ca Heidegger să poată descrie istoria Occidentului, între începuturile metafizicii şi sfârşitul ei, ca noapte a depărtării zeilor, înainte ca el să poată descrie împlinirea metafizicii ca reîntoarcere a zeului dispărut, el trebuie să creeze o corespondenţă între Dionysos şi preocuparea metafizicii, care are de-a face cu fiinţa fiinţării. Semizeul Dionysos se oferise romanticilor, cât şi lui Nietzsche, ca zeu absent, care dă de înţeles unei modernităţi părăsite de zeu, prin „marea sa depărtare", ce forţe de coeziune socială i-au fost sustrase în decursul propriului ei progres. Ca punte de legătură între ideea lui Dionysos şi întrebarea fundamentală a metafizicii serveşte acum ideea diferenţei ontologice. Heidegger separă fiinţa, care întotdeauna a fost înţeleasă ca fiinţă a fiinţării, de fiinţare. Fiinţa poate servi ca purtătoare a survenirii dionisiace doar atunci când devine - ca orizont istoric în interiorul căruia ajunge mai întâi la apariţie fiinţarea - într-o anumită măsură autonomă. Abia atunci fiinţa, separată ipostatic de fiinţare, poate prelua rolul lui Dionysos: „Fiinţarea este părăsită de fiinţa însăşi. Părăsirea de către fiinţă priveşte fiinţarea în întregul ei şi nu

Note:

'Heidegger (1961), voi. 1,480.
'Heidegger(1961), voi. 2, 579.
Heidegger (1961), voi. 2, 656.

[1] Heidegger (1961), voi. 2,479.

doar fiinţarea de tipul omului, care îşi reprezintă fiinţarea ca atare şi căruia fiinţa însăşi în acest act al reprezentării i se sustrage în adevărul ei."[2]'

Heidegger reliefează neobosit forţa pozitivă a acestei sustrageri a fiinţei ca pe o survenire a refuzului. „Absenţa fiinţei este fiinţa însăşi ca această absenţă."[264] în totala uitare modernă a fiinţei negativitatea părăsirii de către fiinţă nici măcar nu mai este resimţită. Astfel se explică semnificaţia centrală a unei anamneze a istoriei fiinţei care se prezintă acum ca destrucţie a uitării de sine proprie metafizicii.[265] întregul efort al lui Heidegger năzuieşte la „a experimenta omiterea stării de neascundcre ca pe o venire a fiinţei înseşi şi a gândi ceea ce a fost astfel experimentat."[266]

4) Heidegger nu poate totuşi înţelege destrucţia istoriei metafizicii ca pe o critică demascantă, iar depăşirea metafizicii ca pe un ultim act de dezvăluire. Căci reflecţia de sine, care face acest lucru, aparţine încă epocii subiectivităţii moderne. Gândirea care se serveşte de diferenţa ontologică ca de un fir conducător trebuie să revendice o competenţă cognitivă de *dincolo* de reflecţia de sine, de dincolo de gândirea discursivă în genere. Nietzsche putea încă să invoce faptul că „pune filozofia pe solul artei"; lui Heidegger nu-i mai rămâne decât gestul de a da asigurări că pentru iniţiaţi „există o gândire care este mai riguroasă decât cea conceptuală".[267] Gândirea ştiinţifică şi cercetarea realizată metodic cad pradă unei deprecieri globale, deoarece se mişcă înăuntrul înţelegerii moderne a fiinţei, prefigurată de filozofia subiectului. Chiar şi filozofia rămâne, atâta vreme cât nu renunţă la argumentare, pe orbita obiectivismului. Şi ea trebuie să accepte obiecţia că „orice contrazicere este ridicolă în câmpul gândirii esenţiale."[268]

Pentru a face chiar şi numai într-un mod superficial plauzibilă necesitatea unei cunoaşteri speciale, adică a unui acces privilegiat la adevăr, Heidegger trebuie, ce-i drept, să niveleze într-un mod şocant evoluţiile diferenţiate ale ştiinţelor şi filozofiei *de după* Hegel.

în cursul ţinut în 1939 despre Nietzsche se găseşte un capitol interesant care poartă titlul: „înţelege-rea şi calcularea". Aici Heidegger atacă permanent atitudinea monologică a filozofiei conştiinţei. Aceasta pleacă de la subiectul individual care este opus în cunoaştere şi acţiune unei lumi

Note:
Heidegger (1961), voi. 2, 355. Heidegger (1961), voi. 2, 353.
263
264
265 Deja în *Sein und Zeit,* Tubingen, 1949, § 6, Heidegger vorbeşte despre „Destrucţia istoriei ontologiei".
266 267
Heidegger (1961), voi. 2,367. Heidegger (1967), 353. 'Heidegger(1967), 333,

obiective de lucruri şi evenimente. Asigurarea statorniciei subiectului apare ca raportare calculatoare la obiectele perceptibile şi manipulabile. înăuntrul acestui model, dimensiunea provizorie a înţelegerii subiecţilor între ei trebuie să apară şi sub categoria lui „a face un calcul ca să vezi dacă te poţi baza pe (Rechnenkonnen auf) (ceilalţi) oameni".[269] Faţă de acest fapt Heidegger subliniază sensul nestrategic al acordului vizat la nivel intersubiectiv pe care se bazează în realitate „relaţia cu altul, cu lucrul şi cu sine": „A te înţelege cu privire la ceva înseamnă: a crede *acelaşi lucru,* iar în cazul divergenţei de opinii înseamnă a stabili privinţele în care există un acord, cât şi o disensiune... Deoarece înţelegerea greşită şi neînţelegerea sunt doar moduri derivate ale înţelegerii, întâlnirea aceloraşi oameni în identitatea şi sineitatea lor trebuie întemeiată mai întâi prin înţelegere ..." *{op. cit.* 578 sq.) în această dimensiune a înţelegerii rezidă şi resursele pentru subzistenţa grupurilor sociale, printre altele acele surse ale integrării sociale care se epuizează în modernitate *{op. cit.* 579).
în mod ciudat, Heidegger este de părere că *acest tip* de cunoştinţe sunt rezervate criticii sale a metafizicii. El ignoră faptul că reflecţii absolut asemănătoare constituie punctul de plecare atât pentru metodologia ştiinţelor umane şi sociale bazate pe înţelegere, cât şi pentru orientări filozofice influente ca pragmatismul lui Peirce şi Mead, iar, mai târziu, pentru filozofia lingvistică a lui Wittgenstein şi Austin sau pentru filozofia hermeneutică a lui Gadamer. Filozofia subiectului nu este deloc acea putere absolut reifica-toare, care capturează întreaga gândire discursivă şi lasă deschisă doar salvarea în imediateţea cufundării mistice. Există *alte* drumuri care duc afară din *filozofia* subiectului. Faptul că Heidegger nu percepe în istoria filozofiei şi a ştiinţei de după Hegel nimic altceva decât o silabisire monotonă a prejudecăţilor filozofiei subiectului poate fi explicat doar prin

aceea că el rămâne încă prins în felul în care fuseseră puse problemele de filozofia subiectului în forma fenomenologiei husserliene.

II

Hegel şi Marx s-au încurcat, în încercarea de a depăşi filozofia subiectului, în propriile lor concepte fundamentale. Acest reproş nu-i poate fi adus lui Heidegger, dar lui i se poate ridica o obiecţie la fel de gravă. Heidegger se desprinde atât de puţin de problemele puse de conştiinţa transcendentală, încât nu poate sparge carcasa de concepte fundamentale a filozofiei conştiinţei altfel decât pe calea negaţiei abstracte. Chiar şi în *Scrisoare despre umanism,* care reprezintă rezultatul a zece ani de interpretare a lui Nietzsche, Heidegger îşi caracterizează demersul prin trimiteri implicite la Husserl. El ar vrea, se spune aici, „să păstreze ajutorul esenţial al vederii fenomenologice şi, totodată, să abandoneze intenţia de ,ştiinţă' şi,cercetare'."[2]

Husserl înţelegea reducţia transcendentală ca pe un procedeu care trebuia să permită fenomenologului stabilirea unei separaţii clare între lumea fiinţării, dată în atitudinea naturală, şi sfera conştiinţei pure, constitutive, care conferă fiinţării un sens. Heidegger nu a renunţat întreaga sa viaţa la *intuiţionismul* acestui *procedeu;* în filozofia târzie, demersul este doar debarasat de pretenţia metodicităţii şi transformat în „situare în mijlocul adevărului fiinţei". Şi *punerea problemei* specifică lui Husserl rămâne pentru Heidegger determinantă, în măsura în care el mută întrebarea fundamentală a teoriei cunoaşterii în ontologie. în ambele cazuri privirea fenomenologică este orientată către lume ca şi corelat al subiectului cunoscător. La fel ca şi, de exemplu, Humboldt, George Herbert sau Wittgenstein târziu, Heidegger nu se desprinde de privilegierea tradiţională a comportamentului teoretic, a utilizării constatative a limbii şi a pretenţiei de

valabilitate a adevărului pro-poziţional. în mod negativ, Heidegger rămâne, în sfârşit, legat şi *ăefunda-mentalismul* filozofiei conştiinţei. în introducerea sa la *Ce este metafizica,* el compară filozofia cu un copac care se ramifică în ştiinţe, crescând el însuşi din solul metafizicii. Aducerea-aminte „propovăduită" a fiinţei nu pune sub semnul întrebării poziţia fundamentalistă - „nu smulge, pentru a vorbi în imagini, rădăcina filozofiei. îi sapă baza şi îi afânează solul."[271] Deoarece Heidegger nu contrazice ierarhizările unei filozofii obsedate de autoînteme-iere, el poate să se confrunte cu fundamentalismul numai prin dezgroparea unui strat situat şi mai adânc - şi de acum nestatornic. Ideea destinului fiinţei rămâne înlănţuită în această privinţă de opusul ei negat în mod abstract. Heidegger depăşeşte orizontul filozofiei conştiinţei doar pentru a zăbovi în umbra ei. înainte de a clarifica pe baza lucrării *Fiinţă şi timp* această poziţie ambiguă, aş vrea să indic trei consecinţe dubioase:
a) Discursul modernităţii avusese de la sfârşitul secolului al 18-lea, sub titluri mereu noi, o singură temă: paralizarea forţelor de coeziune socială, retragerea în sfera privată şi dezbinarea, pe scurt: acele deformări ale unui praxis cotidian unilateral raţionalizat, care trezeşte nevoia unui echivalent la

Note:
[270] Heidegger (1967), 353.
[271] Heidegger (1967), 363.

puterea unificatoare a religiei. Unii îşi pun speranţa în forţa reflexivă a raţiunii - sau cel puţin într-o mitologie a raţiunii; ceilalţi invocă forţa mitico-poetică a unei arte care trebuia să constituie centrul vieţii publice regenerate. Ceea ce Hegel a numit nevoia de filozofie s-a transformat, de la Schlegel la Nietzsche, în nevoia criticii raţiunii de o nouă mitologie. Heidegger a ontologizat şi fundamentalizat această nevoie concretă, volatilizând-o într-o fiinţă care se sustrage fiinţării. Prin această mutaţie, el face de nerecunoscut atât provenienţa acestei nevoi din patologiile unei lumi a vieţii raţionalizate în mod ambiguu, cât şi arta subiectivistă ca fundal de experienţă al unei critici radicalizate a raţiunii. Heidegger încifrează desfigurările evidente ale praxisului

comunicativ cotidian într-un destin incomprehensibil al fiinţei, administrat de filozofi. Totodată el blochează posibilitatea descifrării, eliminând praxisul deficitar al înţelegerii cotidiene ca pe un praxis care a uitat de fiinţă, unul comun, orientat pe calcul, al asigurării stabilităţii, şi contestă totalităţii etice dezbinate a lumii vieţii orice interes esenţial.[272]

b) Din filozofia târzie a lui Heidegger rezultă ca o consecinţă ulterioară faptul că această critică a modernităţii a devenit independentă de analizele ştiinţifice. „Gândirea esenţială" se refuză tuturor întrebărilor empirice şi normative care pot fi prelucrate şi, astfel, tratate în genere în formă argumentativă cu mijloacele ştiinţelor sociale sau ale istoriei. Cu atât mai nestingherite se înmulţesc intuiţiile esenţiale abstracte în orizontul opac de prejudecăţi al criticii burgheze a culturii. Judecăţile critice ale lui Heidegger despre impersonalitate, despre dictatura spaţiului public şi neputinţa celui privat, despre tehnocraţie şi civilizaţia de mase sunt lipsite de orice originalitate, deoarece aparţin repertoriului tipic de opinii al generaţiei mandarinilor germani.[273] în şcoala lui Heidegger au fost făcute cu siguranţă încercări mai serioase de a adapta conceptele ontologice ale tehnicii, totalitarului, politicului în genere la scopurile analizei prezentului; însă tocmai în aceste eforturi se arată ironia faptului că gândirea fiinţei cade cu atât mai tare în plasa modelor actuale ale ştiinţei, cu cât se crede mai mult deasupra praxisului ştiinţific.

c) Problematică este, în sfârşit, nedeterminarea destinului pe care Heidegger îl promite ca rezultat al depăşirii metafizicii. Deoarece fiinţa se sustrage abordării asertorice a propoziţiilor descriptive, deoarece ea nu poate fi decât circumscrisă prin vorbirea indirectă şi „trecută sub tăcere", destinele fiinţei rămân incomprehensibile. Vorbirea lipsită de conţinut propoziţional

Note:

[272] Heidegger (1961), voi. 1,580.

F. K. Ringer, *The Decline of the German Mandarins,* Cambr. Mass. 1969; v. şi recenzia mea în: J. Habermas, *Philosophisch-politische Profile,* Ffm. 1981, 458 sqq.

despre fiinţă are totuşi sensul ilocuţionar de a pretinde

resemnarea în faţa destinului. Latura ei practică şi politică rezidă în efectul perlocuţionar al disponibilităţii, difuze ca şi conţinut, de a asculta de o autoritate aureolată, dar nedeterminată. Retorica târzie a lui Heidegger oferă compensaţii pentru conţinuturile propoziţionale pe care textul însuşi le refuză: ea îi face pe cei cărora li se adresează să ia parte cu toţii la contactul cu puteri pseudo-sacrale. Omul este „păstorul fiinţei". Gândirea este faptul rememorativ „de a te lăsa luat în folosinţă" . Ea „aparţine" fiinţei. Aducerea-aminte a fiinţei este supusă „legilor destinalitâţii". Gândirea „ia aminte" la destinul fiinţei. Păstorul umil este „chemat" de fiinţa însăşi să păstreze adevărul acesteia. Astfel, fiinţa „oferă" celui salvat graţia şi celui înverşunat pornirea către nenorocire. Acestea sunt formulele cunoscute din Scrisoarea despre Umanism, care sunt repetate de atunci în mod stereotip. Limbajul din *Sein und Zeit (Fiinţă şi timp)* sugerase decizionisrnul hotărârii goale; filozofia târzie recomandă obedienţa unei tot atât de goale disponibilităţi de a te supune. Cu siguranţă că formula goală a „aducerii-aminţe" poate fi înzestrată şi cu un alt sindrom ati-tudinal, de exemplu, cu cerinţa anarhistă a unei atitudini de refuz ce corespunde mai degrabă dispoziţiilor afective contemporane decât supunerea oarbă faţă de ceea ce este$_0$ superior.[274] Iritant rămâne însă caracterul arbitrar cu care poate fi actualizată din perspectiva istoriei contemporane aceeaşi figură de gândire.

Dacă luăm aminte la aceste consecinţe, putem atunci, pe bună dreptate, să ne îndoim de faptul că filozofia târzie a lui Heidegger, ce supraliciteează critica metafizicii realizată de Nietzsche, se sustrage cu adevărat discursului modernităţii. Ea se datorează unei cotituri care trebuia să ofere o ieşire din fundătura reprezentată de *Fiinţă şi timp.* Această cercetare extrem de rigu-roasă din punct de vedere argumentativ a filozofului Heidegger poate fi

Note:

[274] Reiner Schurman vede sfârşitul metafizicii în faptul că s-a încheiat succesiunea epocilor în care înţelegerea ontologică era determinată de dominaţia unor principii unice. Postmodemitatea stă sub seninul morţii *oricărei* formt de interpretare unificatoare, condusă de principii; ea poartă trăsăturile anarhice ale unei lumi policentrice care a pierdut diferenţierile categoriale anterioare. O dată cu constelaţia cunoscută a ştiinţei şi acţiunii se modifică şi conceptul politicului. Schurman

caracterizează transformarea structurală prin următoarele caracteristici: (1) Abolishing the primacy of teleology in action. (2) Abolishing the primacy of responsability in the legitimation of action. (3) Change into action as a protest against the administered world. (4) Disinterest in the future of Mankind. (5) Anarchy as the essence of what is „Doable". Cf. R. Schurman, *Questioning the Foundation of Practicai Philosophy, Human Studies,* Voi. I, 1980, 357 sqq.; *ibidem, Political Thinking in Heidegger, Social Research,* Voi. 45, 1978, 191 sqq., *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question d'agir,* Paris 1982. .

înţeleasă ca o fundătură, dacă o inserăm într-un alt context al istoriei gândirii decât în acela în care o aşează retrospectiv Heidegger.

III

Heidegger a subliniat în repetate rânduri că a efectuat analiza existenţială a *Dasein-nlui* numai cu scopul de a reînnoi întrebarea privitoare la sensul fiinţei, întrebare ocultată încă de la începuturile metafizicii. El vrea să ocupe locul expus în care istoria metafizicii se lasă recunoscută şi, totodată, se împlineşte în sensul ei creator de unitate.[275] Această pretenţie autoritară din faza târzie a lui Heidegger ascunde contextul mai apropiat în care s-a născut de fapt *Fiinţă şi timp.* Nu mă refer doar la postidealismul secolului al 19-lea, ci şi la acea revoluţie neoontologică care a cuprins filozofia germană după primul război mondial de la Rickert şi Scheler până la N. Hartmann. Din perspectiva istoriei filozofiei, în această eră a neokantianismului în descompunere, care înainte fusese singura filozofie de valoare universală, nu se pune problema unei reîntoarceri la ontologia prekantiană. Formele de gândire ontologice au servit mai degrabă la extinderea subiectivităţii transcendentale dincolo de domeniul cogniţiei şi, astfel, la „concretizarea" ei. Deja istorismul şi filozofia vieţii deschiseseră domenii de experienţă cotidiene şi extracotidiene precum transmiterea tradiţiei, creativitatea estetică, existenţa corporală, socială şi istorică, facându-le să fie demne de un interes filozofic - domenii de experienţă care suprasolicitau actele constitutive ale eului transcendental şi care spulberau, în orice caz, conceptul clasic al subiectului transcendental. Dilthey, Bergson şi Simmel înlocuiseră actele productive ale sintezei transcendentale cu productivitatea neclară, colorată vitalist a vieţii sau a conştiinţei; totuşi ei nu s-au desprins în această întreprindere de modelul expresivist al filozofiei conştiinţei. Decisivă a rămas şi pentru ei reprezentarea unei subiectivităţi care se alienează pentru a contopi aceste obiectivări din nou în trăire.[276] Heidegger preia aceste impulsuri, dar re-

cunoaşte inadecvarea conceptelor fundamentale ale filozofiei conştiinţei, l-a care aceşti filosofi nu pot renunţa. El se află în faţa problemei înlocuirii conceptului, dominant de la Kant încoace, de subiectivitate transcendentală,

Note:

[75] Din această perspectivă determină W. Schulz „locul în istoria filozofiei al lui Martin Heidegger", în: *Phil. Rundsch.,* 65 sqq. şi 211 sqq., în: O. Poggeler (ed.), *Heidegger,* Koln 1969, 95 sqq.

[276] G. Simmel, „Zur Philosophie der Kultur", în: *Philosophische Kultur,* Bln. 1983. Cf. şi postfaţa mea: *Simmel als Zeitdiagnostiker, op. cit.* 243-253.

fără a nivela însă bogăţia de diferenţieri pe care o elaborase la final filozofia subiectului prin fenomenologia lui Husserl. Contextul de probleme în care s-a născut *Fiinţă şi timp* este amintit de Heidegger însuşi în § 10, unde face referire la Husserl şi Scheller: „Această persoană nu este un lucru, o substanţă, un obiect. Prin aceasta este subliniat acelaşi lucru pe care îl indică Husserl, atunci când cere pentru unitatea persoanei o constituţie fundamental diferită de cea a lucrurilor naturale ... Din esenţa persoanei face parte faptul că ea nu există decât prin efectuarea unor acte intenţionale ... Fiinţa psihică nu are nimic de-a face cu fiinţa persoanei. Actele sunt efectuate, persoana este cea care efectuează acte."[277] Heidegger însuşi nu se declară mulţumit cu această poziţie şi întreabă: „Care este însă sensul ontologic al lui ‚a efectua', cum trebuie determinat pozitiv din punct de vedere ontologic modul de a fi al persoanei?" Heidegger se foloseşte de vocabularul revoluţiei neoontologice pentru a continua dizolvarea conceptului subiectivităţii transcendentale; însă în această radicalizare, el nu renunţă la poziţia transcendentală a eLucidării reflexive a condiţiilor de posibilitate ale fiinţei persoanei ca fapt-de-a-fi-în-lume. Altfel, plenitudinea articulată a structurilor ar trebui să se scufunde în vârtejul nediferenţiat al terciului conceptual al filozofiei vieţii. Filozofia, subiectului trebuie depăşită prin conceptualitatea tot atât de exactă şi de sistematică, însă *mai profundă* a unei ontologii existenţiale care procedează

transcendental. Sub acest titlu Heidegger alătură într-un mod original poziţii teoretice, care până atunci fuseseră ireconciliabile şi care indică acum o perspectivă rodnică în ceea ce priveşte scopul unei înlocuiri sistematice a conceptelor fundamentale ale filozofiei subiectului.

în capitolul introductiv din *Fiinţă şi timp,* Heidegger ia acele trei decizii pline de consecinţe, privitoare la strategia conceptuală, ce deschid calea către ontologia fundamentală. *Mai întâi,* el conferă interogaţiei transcendentale un sens *ontologic.* Ştiinţele pozitive se ocupă cu probleme ontice, ele fac enunţuri despre natură şi cultură, despre ceva din lume. Analiza, întreprinsă în atitudinea transcendentală, a condiţiilor acestor moduri de cunoaştere ontice clarifică apoi constituţia categorială a domeniilor de obiecte ca regiuni ale fiinţei. în acest sens, Heidegger înţelege critica lui Kant a raţiunii pure în mod originar nu ca teorie a cunoaşterii, ci ca „logică apriorică reală a domeniul de fiinţă care este natura" (II). Această coloratură ontologizantă a filozofiei transcendentale devine inteligibilă, dacă ne raportăm la faptul că ştiinţele înseşi nu se bazează pe acte cognitive care plutesc în gol, aşa cum afirmase neokantianismul, ci sunt ancorate în contexte de viaţă concrete:

Note:

M. Heidegger, *Sein undZeit,* Tbg. 1949, 47 sq.

„Ştiinţele sunt moduri de a fi ale *Dasein-ului"* (13). Husserl numise acest fapt întemeierea ştiinţelor în lumea vieţii. Sensul constituţiei categoriale a domeniilor ştiinţifice de obiecte sau a regiunilor de fiinţă se deschide abia prin recursul la înţelegerea fiinţei proprie acelora care sunt deja în existenţa lor cotidiană în relaţie cu fiinţările din lume şi pot stiliza acest raport naiv în forma precisă a practicii ştiinţifice. Din existenţa situată, corporal-istorică face parte înţelegerea mereu difuză a unei lumi, din orizontul căreia a fost deja interpretat sensul fiinţării, care poate fi obiectivată apoi prin ştiinţe. Cu această înţelegere preontologică a fiinţei ne confruntăm atunci când în atitudinea transcendentală pătrundem cu interogaţia *în spatele* constituţiei categoriale a fiinţării dezvăluite de filozofia transcendentală pe firul ştiinţelor. Analiza

înţelegerii premergătoare a lumii cuprinde acele structuri ale lumii vieţii sau ale „faptului-de-a-fi-în-lume", pe care Heidegger le numeşte existenţiali. Deoarece aceştia sunt supraordonaţi categoriilor fiinţării în întregul ei şi, în special, regiunilor fiinţării faţă de care omul de ştiinţă se comportă într-o manieră obiectivatoare, analiza existenţială a faptului-de-a-fi-în-lume merită numele de ontologie fundamentală. Aceasta dezvăluie mai întâi fundamentele existenţiale ale ontologiilor regionale, elaborate la rândul lor în atitudinea transcendentală.
în stadiul *al doilea,* Heidegger conferă metodei fenomenologice sensul unei *hermeneutici* filozofice. Fenomen este în sens husserlian tot ceea ce se •arată pe sine, pornind de la sine, ca fiind el însuşi. Făcând ca ceea ce e evident să fie „ceea ce e deschis", Heidegger face aluzie la conceptele opuse ale ascunsului, învăluitului, acoperitului. Fenomenele nu ajung decât indirect la apariţie. Ceea ce apare este fiinţarea care tocmai ascunde felul de a fi al fiinţei date a acestei fiinţări. Fenomenele se sustrag accesului direct, deoarece ele nu se arată în apariţiile lor ontice ca ceea ce ele sunt pornind de la sine. Fenomenologia se deosebeşte, de aceea, de ştiinţe, prin faptul că ea nu are de-a face cu un tip special de fenomene, ci cu explicaţia a ceea ce se ascunde în toate fenomenele, anunţându-se doar prin intermediul acestora. Domeniul fenomenologiei este fiinţa obturată de fiinţare. De aceea, pentru a reprezenta fenomenele este nevoie de un efort apofatic special. Ca model pentru acest efort nu serveşte însă intuiţia, ca la Husserl, ci interpretarea unui text. Nu evocarea intuitivă a unor esenţialităţi ideale face ca fenomenele să se ofere singure, ci înţelegerea hermeneutică a unei context complex de sens scoate fiinţa din ascundere. Cu aceasta, Heidegger pregăteşte un concept apofatic al adevărului şi răstoarnă sensul metodic al fenomenologiei vederii esenţelor în contrariul de ordin existenţial-hermeneutic: locul descrierii a

ceea ce este nemijlocit intuit este luat de interpretarea unui sens care se sustrage oricărei evidenţe.

într-un *ultim* stadiu, Heidegger leagă analitica £>ase/w-ului, care procedează în acelaşi timp transcendental şi hermeneutic, de un motiv al *filozofiei existenţei. Dasein-u* uman se înţelege pe sine pornind de la posibilitatea de a fi sau de a nu fi el însuşi. El se află în faţa alternativei inevitabile dintre inautenticitate şi autenticitate. El este o fiinţă care „trebuie să fie" fiinţa sa. *Dasein-\x* uman trebuie să se înţeleagă din orizontul posibilităţilor sale şi să-şi ia în mâini propria existenţă. Cine încearcă să evite această alternativă s-a decis deja pentru o viaţă în modul lui „a lăsa lucrurile în voia lor" şi al căderii. Acest motiv, intensificat existenţialist prin Kierkegaard, al răspunderii pentru propria mântuire Heidegger îl traduce prin formula grijii faţă de propria existenţă: *„JDasein-\x* este o fiinţare preocupată în fiinţa sa de acest sine" (191).
Acest motiv secularizat al mântuirii Heidegger îl foloseşte din punctul de vedere al conţinutului, astfel încât grija, intensificată în teamă, faţă de propria fiinţă să livreze firul conducător pentru analiza constituţiei temporale a existenţei umane. Tot atât de importantă este însă utilizarea metodică de către Heidegger a acestui motiv. Nu doar filozoful se vede trimis, atunci când se întreabă asupra sensului fiinţei, la înţelegerea preontologică a lumii şi fiinţei proprie omului în existenţa sa corporal-istorică; este mai degrabă o caracteristică a înseşi acestei existenţe să se preocupe de propria fiinţă, să sa asigure hermeneutic de posibilităţile existenţiale ale „celei mai proprii putinţe de a fi". în această măsură, omul este prin firea sa o esenţă ontologică pentru care întrebarea asupra fiinţei se impune în mod existenţiel. Analitica existenţială provine din pornirea cea mai adâncă a înseşi *existenţei umane.* Heidegger o numeşte înrădăcinarea ontică a analizei existenţiale: „Dacă interpretarea sensului fiinţei este o sarcină, atunci *Dasein-u* nu este doar fiinţarea care trebuie interogată primar, ci este pe deasupra şi fiinţarea care se raportează în fiinţa sa deja de fiecare dată la ceea ce face obiectul acestei întrebări. întrebarea privitoare la fiinţă nu este atunci nimic altceva decât radicalizarea unei tendinţe care aparţine în mod esenţial fiinţei *Dasein-ului* însuşi" (15).
Cele trei decizii de strategie conceptuală pot fi rezumate în sensul următor: Heidegger leagă mai întâi filozofia transcendentală de ontologie pentru a putea oferi analiticii existenţiale statutul de ontologie fundamentală; el reinterpretează, mai departe, fenomenologia ca hermeneutică ontologică pentru a putea întreprinde ontologia fundamentală ca hermeneutică existenţială; iar apoi înzestrează, în cele din urmă, hermeneutica existenţială

cu

motive ale filozofiei existenţei pentru a putea insera tentativa ontologiei fundamentale în contexte de interese desconsiderate dealtfel ca fiind pur ontice. Doar în acest loc se trece repede peste diferenţa ontologică, iar distincţia metodică riguroasă între universalitatea existenţialelor accesibile transcendental şi particularitatea problemelor de existenţă experimentate concret este depăşită.
Prin această asociere, Heidegger pare că reuşeşte să suprime importanţa paradigmatică a relaţiei subiect-obiect. Odată cu turnura către ontologie, el distrage primatul teoriei cunoaşterii fără a renunţa însă la interogaţia transcendentală. Deoarece fiinţa fiinţării rămâne raportată intern la înţelegerea fiinţei, deoarece fiinţa are nevoie de orizontul înţelegerii umane, ontologia fundamentală nu înseamnă un regres faţă de filozofia transcendentală, ci tocmai radicalizarea acesteia. Turnura către hermeneutica existenţială încheie însă totodată preeminenţa metodică a autoreflecţiei, care l-a constrâns pe Husserl la procedeul reducţiei transcendentale. Locul raportării la sine a subiectului cunoscător, deci locul conştiinţei de sine, este luat de interpretarea unei înţelegeri preontologice a fiinţei şi, astfel, de explicaţia contextelor de sens în care existenţa cotidiană se găseşte deja dintotdeauna. în cele din urmă, Heidegger prelucrează motivele existenţiale în aşa fel încât clarificarea structurilor faptului-de-a-fi-în-lume (care au luat locul condiţiilor obiectivităţii experienţei) se oferă totodată ca răspuns la problema practică referitoare la o viaţă corectă. Un concept emfatic al adevărului bazat pe revelaţie fundează validitatea judecăţilor pe autenticitatea unei existenţe umane, care se raportează la fiinţare, înaintea tuturor ştiinţelor.
Acest concept al adevărului serveşte ca fir conducător cu ajutorul căruia Heidegger introduce conceptul-cheie al ontologiei fundamentale -conceptul de lume. Lumea constituie universul deschizător de sens, înăuntrul căruia fiinţarea se sustrage şi totodată se revelează *Dasein-u|ui* preocupat existenţiel de fiinţa

sa. Lumea precede întotdeauna subiectul, care se raportează în acţiune sau cunoaştere la obiecte. Căci nu subiectul intră în relaţii cu ceva din lume, ci lumea ctitoreşte mai întâi contextul din a cărui preîn-ţelegere fiinţarea poate fi întâlnită. Prin această înţelegere preontologică a fiinţei, omul este prins din capul locului în relaţii mundane şi este privilegiat faţă de toate celelalte fiinţări intramundane. El este acea fiinţare care nu poate fi întâlnită doar în lume; datorită modului să particular de a fi în lume, omul este în aşa fel legat de procesele deschiderii lumii, care constituie contexte, dau spaţiu şi temporalizează, încât Heidegger îi caracterizează existenţa drept fiinţa-în-deschis (Da-sein), care „lasă să fie" fiinţarea, rapor-

tându-se la ea. Deschisul *Dasein-vâui* este locul în care se deschide locul-de-deschidere (Lichtung) al fiinţei.

Câştigul în planul strategiei conceptuale faţă de filozofia subiectului este evident: cunoaşterea şi icţiunea nu mai trebuie concepute ca relaţii de tipul subiect-obiect. „Cunoaşterea nici nu creează un *comercium* al subiectului cu o lume (obiecte reprezentabile sau manipulabile) şi nici nu apare dintr-o acţiune a lumii asupra unui subiect. Cunoaşterea este un mod al *Dasein-u|m* fundat în faptul-de-a-fî-în-lume" (62 sq.). în locul subiectului care se opune în cunoaştere şi acţiune lumii obiective ca totalitate a situaţiilor de fapt existente, actele de cunoaştere şi acţiune efectuate în atitudinea obiectivantă pot fi concepute acum ca fiind derivate ale modurilor fundamentale ale situării într-o lume a vieţii, într-o lume înţeleasă intuitiv ca fundal şi context. Aceste moduri ale lui a-fi-în propriu unei lumi a vieţii Heidegger le caracterizează, în ceea ce priveşte structura lor temporală, ca tot atâtea moduri ale preocupării, ale lui 'a purta de grijă'; ca exemple, el numeşte „a avea de-a face cu ceva, a produce ceva, a comanda ceva şi a avea obiceiul, a renunţa şi a pierde ceva, a întreprinde, a impune, a se informa, a întreba, a considera, a determina etc." (56 sq.).

In centru primei secţiuni din *Fiinţă şi timp* se găseşte analiza

acestui concept de lume. Din perspectiva manipulării, din perspectiva în genere a comerţului practic, neobiectivant, cu componentele fizice ale lumii vieţii, Heidegger explicitează un concept de lume, racordat la pragmatism, ca un context funcţional (Bewandtniszusammenhang). Acesta este apoi generalizat dincolo de domeniul fiinţării aflate la îndemână şi este explicat ca şi context de referinţe. De-abia cu ajutorul unei schimbări de atitudine (care ia distanţă) este desprinsă natura din orizontul lumii vieţii şi obiectualizată. De-abia această dezlumire a unei regiuni a fiinţării ca ceea ce este pur şi simplu reprezentat duce la apariţia unei lumi obiective de obiecte şi fenomene, la care un subiect se poate raporta în cunoaştere şi acţiune în sensul filozofiei conştiinţei.

IV

Nu consider necesar să intru în aceste analize (§§ 14-24) deoarece ele nu duc dincolo de ceea ce a fost tratat deja în pragmatismul de la Peirce la Mead şi Dewey. Original este modul în care Heidegger utilizează acest concept de lume pentru o critică a filozofiei conştiinţei. Această întreprindere se împotmoleşte însă repede. Acest lucru se vede în „întrebarea privitoare la

Cine este *Dasein-u*\" (§25) la care Heidegger răspunde mai întâi în sensul că *Dasein-u*\ este fiinţarea care sunt de fiecare dată eu însumi: „La ,cine' se răspunde pornind de la eu însumi, de la subiect, de la sine. ,Cine'-le este ceea ce se păstrează ca identic în schimbarea comportamentelor şi trăirilor şi se raportează la această diversitate" (114). Bineînţeles că această întrebare ar duce exact înapoi la filozofia subiectului. De aceea Heidegger extinde analiza lumii ustensilelor, care din perspectiva unui actor care o manipulează singur se prezentase ca şi context funcţional, la lumea raporturilor sociale între mai mulţi actanţi: „Clarificarea faptului-de-a-fi-în-lume a arătat... că nu este niciodată dat mai întâi un subiect fără lume. Şi tot atât de puţin este dat un eu izolat

fără ceilalţi" (116). Heidegger lărgeşte analiza lumii din perspectiva raporturilor intersubiective pe care eul le stabileşte cu alţii. Aşa cum vom vedea într-un alt context, schimbarea de perspectivă de la activitatea individuală orientată către un scop la interacţiunea socială promite cu adevărat să aducă o lămurire asupra acelor procese ale înţelegerii - şi nu numai ale înţelegerii -, care menţin lumea prezentă ca un fundal al lumii vieţii divizat intersubiectiv. în limbajul utilizat comunicativ se pot descifra structurile care explică cum se poate totuşi reproduce lumea vieţii, ea însăşi lipsită de subiect, prin intermediul subiecţilor şi a acţiunii lor orientate pe înţelegere. Cu aceasta s-ar răspunde la întrebarea privitoare la cine-le *Dasein-ulni,* pe care Heidegger o readuce totuşi înapoi la un subiect care constituie lumea faptului-de-a-fi-în-lume prin proiectul autentic al posibilităţilor sale de existenţă. Lumea vieţii, în care existenţa umană este conţinută, nu este în nici un caz produsă prin eforturile existenţiale ale unui *Dasein,* care a luat pe tăcute locul subiectivităţii transcendentale. Ea este oarecum prinsă în structurile intersubiectivităţii lingvistice şi se menţine tot prin acelaşi mediu în care subiecţii capabili de vorbire şi acţiune se înţeleg asupra a ceva din lume. Heidegger nu păşeşte, ce-i drept, pe drumul unui astfel de răspuns de ordinul teoriei comunicării. El devalorizează dinainte structurile fundalului constituit de lumea vieţii, care trec dincolo de *Dasein-ul* izolat, ca structuri ale unei existenţe cotidiene medii, adică ale unui *Dasein* neautentic. Co-Dasein-ul (Mit-Dasein) celorlalţi apare în primă instanţă ca o trăsătură constitutivă a faptului-de-a-fi-în-lume. însă caracterul premergător al intersubiectivităţii lumii vieţii în raport cu faptul-de-a-fi-de-fiecare-dată-al-meu propriu *Dasein-u|ui* se sustrage unui limbaj conceptual, care rămâne prizonier solipsismului fenomenologiei husserliene. Aici însă n-are ce căuta ideea potrivită căreia subiecţii sunt în acelaşi timp individualizaţi şi socializaţi. Heidegger nu construieşte în *Fiinţă şi timp* ideea subiectivităţii

altfel decât Husserl în *Meditaţii carteziene. Dasein-ul* de fiecare

dată al meu constituie faptul-de-a-fi-laolaltă (Mitsein) aşa cum eul transcendental constituie intersubiectivitatea lumii pe care o împart cu alţii. De aceea analiza „faptului-de-a-fi-laolaltă" nu poate deveni la el rodnică pentru întrebarea referitoare la modul în care se constituie şi se menţine lumea însăşi. Cu problematica limbii el se ocupă de-abia după ce şi-a îndreptat analiza într-o altă direcţie (§ 34).

Praxisul comunicativ cotidian trebuie să facă posibil doar un fapt de a fi eu însumi în modul „dominaţiei celorlalţi": „Impersonalul ‚se' însuşi aparţine celorlalţi şi le consolidează puterea ... Acest ‚Cine' nu este acesta sau acela, nu este cineva însuşi, nu este câţiva şi nici suma tuturor. Acest ‚Cine' este neutrul, impersonalul ‚se'" (126). Impersonalul „se" serveşte numai ca fundal pe care existenţa kiekegaardiană, radical însingurată în confruntarea cu moartea, a omului care are nevoie de mântuire în autenticitatea sa poate fi identificată ca cine al *Dasein-ului.* Doar ca „de fiecare dată a mea" este putinţa-de-a-fi liber pentru autenticitate şi neautenticitate. La fel ca şi Kierkegaard, Heidegger nu mai vrea să gândească întregul *Dasein-ului* finit „ontoteologic" pornind de la un raport cu o fiinţare supremă sau cu fiinţarea în întregul ei, ci doar plecând de la el însuşi - adică îl gândeşte ca paradoxal, ca autoafirmare lipsită de bază. W. Schulz caracterizează înţelegerea de sine din *Fiinţă şi timp,* pe bună dreptate, ca nihilism eroic al unei afirmări de sine în neputinţa şi finitudinea Dasem-ului.[278]

Deşi Heidegger distruge într-un prim pas filozofia subiectului în favoarea unui context de referinţe care face posibile relaţii subiect-obiect, el recade într-un al doilea pas, atunci- când încearcă să facă lumea inteligibilă pornind de la ea însăşi ca proces al survenirii unei lumi, în constrângerile conceptuale ale filozofiei subiectului. Căci *Dasein-ul* instituit solipsistic ocupă din nou locul subiectivităţii transcendentale. Aceasta nu mai apare, ce-i drept, ca eu primordial omnipotent, dar apare totuşi ca şi „acţiune primordială a existenţei umane în care trebuie să fie înrădăcinată orice fapt de a exista în mijlocul fiinţării."[279] *Dasein-ului* îi este atribuită paternitatea proiectării lumii. Putinţa autentică de a fi un întreg a *Dasein-ului* sau acea libertate ale cărei structuri temporale sunt tratate de Heidegger în a doua secţiune din *Fiinţă şi timp* se realizează în deschiderea prin transcendere a fiinţării: „Sineitatea sinelui care se află deja la baza oricărei spontaneităţi rezidă în transcendenţă. Libertatea este a lăsa prin proiecţie-aruncare lumea

Note:

[278] „Ober den philosophiegeschichtlichen Ort", idem (op. cit.) 115.

[279] Heidegger, *Vom Wesen des Grundes,* Ffm. 1949, 37.

să domnească" (41). Cerinţa clasică a filozofiei originii a unei autoîntemeieri ultime nu este respinsă, ci este satisfăcută în sensul unei acţiuni factuale fichtiene transformate în proiect de lume. *Dasein-ul* se întemeiază pe sine pornind de la sine: *„JDasein-ul* ctitoreşte lumea numai ca întemeindu-se pe sine în mijlocul fiinţării" (43). Heidegger concepe lumea ca proces pornind din nou de la subiectivitatea voinţei de autoafirmare. Acest lucru este dovedit de cele două scrieri care urmează imediat după *Fiinţă şi timp: Was ist Metaphysik* (Ce este metafizica^ şi *Vom Wesen des Grundes* (Despre esenţa temeiului/

De ce ontologia fundamentală trebuia să rămână prinsă în fundătura filozofiei subiectului, din care ea trebuia să ofere o ieşire, este uşor de văzut. Ontologia orientată transcendental se face vinovată de aceeaşi greşeală pe care ea o atribuie teoriei clasice a cunoaşterii. Indiferent dacă se acordă întâietate întrebării privitoare la fiinţă sau celei privitoare la cunoaştere, în ambele cazuri relaţia cognitivă cu lumea şi discursul constatativ, teoria şi adevărul enunţurilor trec drept monopolul propriu-zis uman care necesită explicaţie. Acest primat ontologic/epistemologic al fiinţării ca ceea ce este cognoscibil nivelează complexitatea relaţiilor lumii în care se cristalizează multitudinea forţelor ilocuţionare ale limbilor naturale în favoarea *unei* relaţii privilegiate cu lumea obiectivă. Această relaţie rămâne determinantă şi pentru praxis; realizarea monologică a unor intenţii, adică activitatea orientată către un scop, e considerată ca fiind forma primară a acţiunii.[280] Lumea obiectivă, deşi concepută ca derivat al contextelor funcţionale, rămâne, sub denumirea de fiinţare în întregul ei, punctul de referinţă şi pentru ontologia fundamentală. Analitica *Dasein-ului* urmează arhitectonica fenomenologiei husserliene concepând raportarea la fiinţare după modelul relaţiei cognitive -aşa cum fenomenologia analizează toate actele intenţionale după modelul percepţiei calităţilor

elementare ale obiectelor. Acum apare în mod necesar în această arhitectură un loc pentru subiectul care constituie, pe calea ce trece dincolo de condiţiile de cunoaştere transcendentale, domenii de obiecte. Heidegger înzestrează acest loc cu o instanţă care este productivă în alt mod, şi anume prin creaţia deschizătoare de lume a sensului. Aşa cum Kant şi Husserl disociază transcendentalul de empiric, tot aşa distinge Heidegger ontologicul de ontic sau existenţialul de existenţiel.

Note:

'° Acest lucru este de altfel vizibil şi în forma propoziţiilor cu ajutorul cărora Tugendhaft realizează o reconstrucţie semantică a conţinutului celei de-a doua secţiuni din *Fiinţă şi timp,* cf. *Tugendhaft, Selbstbewufitsein und Selbstbestimmung* Ffm. 1979, 8.-10 Vorlesung.

Heidegger remarcă eşecul încercării sale de a ieşi de pe orbita filozofiei subiectului; el nu remarcă însă că aceasta este o consecinţă a acelei întrebări privitoare la fiinţă care nu poate fi pusă decât în orizontul unei filozofii orientate întotdeauna transcendental. O ieşire îi este oferită de o operaţie, pe care el a criticat-o destul de des cu referire la „răsturnarea platonismului" făcută de Nietzsche: el întoarce filozofia originii cu capul în jos fără a se desprinde de problematizările acesteia.
Am făcut deja cunoştinţă cu retorica care se anunţă odată cu cotitura din gândirea lui Heidegger. Omul nu mai este locţiitorul nimicului, ci păstorul fiinţei, menţinerea-în-afară în teamă face loc bucuriei şi recunoştinţei pentru binecuvântarea fiinţei, înverşunarea în destin face loc dăruirii în destinul fiinţei, iar afirmarea de sine sacrificiului. Schimbarea de poziţie poate fi descrisă sub trei aspecte: (a) Heidegger renunţă acum la pretenţia, atribuită metafizicii, la o «Mtoîntemeiere *ultimă.* Fundamentul care altădată trebuia să instituie ontologia fundamentală în forma unei analize efectuate transcendental a constituţiei fundamentale a *Dasein-uhii* îşi pierde însemnătatea în favoarea unei surveniri contigente, căreia *Dasein-*|*x*| îi este livrat. Survenirea în chip propriu (Ereignis) a fiinţei nu poate fi decât experimentată la modul aducerii-aminte şi prezentată narativ, şi nu explicată şi recuperată argumentativ. (b) Heidegger respinge

conceptul existenţial-ontologic de libertate. *Dasein-xA* nu mai trece drept autorul unor proiectări de lume în a căror lumină fiinţa se arată şi totodată se sustrage; mai degrabă *productivitatea* creaţiei, deschizătoare de lume, a sensului trece asupra *fiinţei. Dasein*-ul se supune autorităţii sensului indisponibil al fiinţei şi se eliberează de voinţa de autoafirmare ce e suspectă de subiectivitate, (c) Heidegger neagă în sfârşit fundamentalismul gândirii care recurge la ceva prim, indiferent dacă el apare în formele tradiţionale ale metafizicii sau în formele filozofico-transcendentale de la Kant până la Husserl. Respingerea nu se referă, ce-i drept, la *ierarhia stadiilor de cunoaştere* care se bazează pe un fundament ultim, ci pe caracterul atemporal al acestei origini. Heidegger temporalizează începuturile, care păstrează oricum, în forma unui destin îndepărtat, suveranitatea a ceva prim. Temporalitatea *Dasein-ulni* nu mai este decât înco-ronarea unui destin al fiinţei care survine temporal. E temporalizat ceea ce e prim în ordinea filosofiei originii. Acest lucru se vede în natura nedialectică a fiinţei: sacrul, sub a cărui formă fiinţa trebuie să acceadă la limbă în cuvântul poetic, e considerat acum, ca în metafizică, drept nemijlocitul pur şi simplu. O consecinţă a fundamentalismului răsturnat este reinterpretarea intenţiei pe care Heidegger a anunţat-o pentru partea rămasă nescrisă din *Fiinţă şi*

timp. Conform înţelegerii de sine din *Fiinţă şi timp,* unei destrucţii fenomenologice a istoriei ontologiei trebuia să-i rămână rezervată sarcina de a destinde istoria împietrită şi de a trezi conştiinţa problematizatoare a contemporanilor pentru experienţele obturate ale ontologiei antice. La fel s-au raportat Aristotel sau Hegel la istoria filozofiei ca la preistoria propriului lor sistem. După cotitura gândirii, acestei sarcini *concepute* mai întâi *propede-utic* îi revine tocmai o semnificaţie *istorică universală,* căci istoria metafizicii - şi cuvântul poetic decodat pe fundalul ei - avansează la rangul de unic mediu tangibil al destinelor fiinţei înseşi. Sub acest aspect se ocupă Heidegger de reflecţiile

metafizico-eritice ale lui Nietzsche, pentru a-l înscrie în istoria metafizicii ca pe filozoful care o împlineşte în mod ambiguu şi pentru a prelua moştenirea mesianismului său dionisiac.
Totuşi Heidegger nu ar fi putut reinterpreta critica radicală nietzsche-eană a raţiunii într-o destrucţie a istoriei ontologiei, dacă nu ar fi putut proiecta apocaliptic mesianismul dionisiac al lui Nietzsche asupra fiinţei, dacă prin istorizarea fiinţei *dezrădăcinarea adevărului propoziţional* şi devalorizarea gândirii discursive nu ar fi mers mână în mână. Numai din acest motiv poate critica raţiunii, făcută din perspectiva istoriei fiinţei, să dea impresia, în ciuda radicalităţii ei, că ar scăpa de paradoxurile acelei critici autorefe-renţiale a raţiunii. Numele de adevăr ea îl rezervă unei aşa-numite surveniri a adevărului, care nu mai are nimic de-a face cu o pretenţie de valabilitate ce transcende graniţe spaţio-temporale. Adevărurile, care apar la plural, ale filozofiei temporalizate a originii sunt de fiecare provinciale şi, totodată, totale; ele se aseamănă mai degrabă cu enunţurile imperative ale unei puteri sacrale care s-a înzestrat cu aura adevărului. E. Tugendhat demonstrează deja pentru conceptul de adevăr dezvoltat apofatic în *Fiinţă şi timp* (§ 44) modul în care Heidegger trece tocmai peste problema adevărului, „prin aceea că face din cuvântul adevăr un concept fundamental."[281] Deja aici, proiectul de lume deschizător de sens, care (precum la Humboldt) este înscris în totalitatea unei lumi sau (ca la Wittgenstein) în gramatica unui joc de limbaj, se ridică deasupra oricărei instanţe critice. Forţa de luminare a limbii deschizătoare de lume este ipostaziată. Ea nu mai are nevoie să dovedească faptul că poate lumina factic fiinţarea din lume. Heidegger pleacă de la faptul că fiinţarea poate fi deschisă, fără rezistenţă, în fiinţa ei de abordări oarecare. El nu sesisează faptul că orizontul înţelegerii sensului, orizont transpus asupra

Note:
[281] E. Tugendhat, „Heideggers Idee von Wahrheit", în: O.Poggeler (1969); *idem, Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger,* Bln. 1967.

fiinţării, nu precede întrebării privitoare la adevăr, ci i se

subordonează la rându-i.[282]

Cu siguranţă că odată cu sistemul de reguli al unei limbi se modifică şi condiţiile de validitate ale propoziţiilor formulate în limbă. Faptul că aceste condiţii de validitate sunt îndeplinite într-o asemenea măsură încât propoziţiile pot funcţiona nu depinde de forţa deschizătoare de lume a limbii, ci de succesul intramundan al praxisului pe care aceasta îl face cu putinţă. Hei-degger din *Fiinţă şi timp* era, ce-i drept, încă destul de fenomenolog pentru a respinge ideea că hermeneutica existenţei efectuată argumentativ este deasupra oricăror pretenţii de întemeiere. L-a împiedicat în acest sens ideea -cu puternică încărcătură normativă - a putinţei autentice de a fi, pe care el o asocia cu interpretarea existenţială a conştiinţei morale (Gewissen) indivi-'duale(§§ 54-60).

Chiar şi această instanţă de control a unei rezoluţii decizioniste absolut îndoielnice - căci nu este decât o formă goală -, îşi pierde odată cu *acea cotitură* (Kehre,) orice valabilitate. Acea dimensiune a stării de neascundere, care premerge adevărului propoziţional, trece de la proiectul - realizat la nivelul conştiinţei morale - al individului preocupat de propria sa existenţă la un destin al fiinţei anonim, contingent, care cere supunere şi care prejudecă cursul istoriei concrete. In esenţa ei, *Kehre* rezidă în faptul că Heidegger înzestrează înşelător instanţa metaistorică a unei puteri a originii, diluată temporal, cu atributul unei surveniri a adevărului.

Acest pas este atât de neconvingător, încât nu poate fi explicat su-ficient prin motivele *interne* numite până acum. Bănuiesc că Heidegger nu a putut găsi drumul către filozofia temporalizată a originii din perioada sa târzie, decât prin identificarea sa temporară cu mişcarea naţional-socialis-mului, căreia în 1935 i-a atribuit încă adevăr .şi măreţie interioară.

Nu „mărturisirea de credinţă faţă de Adolf Hitler şi statul naţional-socialist" (sub acest titlu a fost distribuită- cuvântarea lui Heidegger la manifestaţia electorală a ştiinţei germane din Leipzig, din 11 noiembrie 1933) provoacă judecata celui născut ulterior, care nu poate şti dacă într-o situaţie asemănătoare nu ar fi făcut aceeaşi greşeală. Iritantă este numai lipsa de voinţă şi incapacitatea filozofului de a-şi mărturisi la sfârşitul regimului

Note:
[1] Cf. excursul despre Castoriadis mai jos 380 sqq.

nazist, într-o propoziţie, eroarea plină de consecinţe politice. în loc de aceasta, Heidegger susţine înverşunat maxima conform căreia nu făptaşii, ci victimele sunt vinovate: „Cu siguranţă - este întotdeauna nepotrivit ca oamenii să atribuie vina altor oameni. Dar dacă sunt căutaţi vinovaţi şi se măsoară vina: nu există deja o vină a omisiunii esenţiale? Aceia care altădată erau atât de înzestraţi cu talent profetic încât au văzut totul întâmplându-se aşa cum s-a întâmplat - atât de înţelept eu nu am fost - de ce au aşteptat aproape zece ani pentru a face ceva împotriva răului? De ce aceia care credeau că ştiu n-au început în 1933 să îndrepte din temei totul în bine ?"[283] Iritant este doar refuzul vinovăţiei unui om care atunci când totul se terminase a mai scris şi un certificat de dezvinovăţire pentru a-şi justifica opţiunea sa pentru fascism şi din perspectiva, proprie cameristului, a unor intrigi universitare. Aşa cum Heidegger a pus preluarea rectoratului şi disputele care au urmat de aici pe seama „stării esenţial metafizice a ştiinţei" *(op. cit.* p. 39), tot aşa el disociază în genere acţiunile şi enunţurile sale despre sine ca persoană empirică şi le atribuie unui destin care nu poate fi tras la răspundere. Din această perspectivă şi-a privit şi propria evoluţie teoretică; şi aşa-numita *Kehre* el nu a înţeles-o ca rezultat al unui efort de gândire care rezolvă probleme, al unui proces de cercetare, ci ca eveniment obiectiv al unei depăşiri a metafizicii înscenată anonim de fiinţa însăşi. Am reconstruit până acum tranziţia de la ontologia fundamentală la gândirea evocatoare a fiinţei ca pe o ieşire motivată intern din fundătura filozofiei subiectului, cu alte cuvinte ca pe o *rezolvare a unei probleme;* Heidegger ar contesta acest lucru emfatic. Vreau să arăt că în acest proces se ascunde şi un sâmbure de adevăr. *Kehre* este cu adevărat rezultatul experienţei cu naţional-socialismul, deci rezultatul experienţei cu un eveniment istoric cu care într-o anumită măsură Heidegger a fost *confruntat.* De-abia acest moment al adevărului poate face plauzibilă în înţelegerea de sine divinizată metafizic ceea ce din perspectiva internalistă a dezvoltării unei teorii în funcţie de probleme nu putea să rămână decât de neînţeles: cum a putut Heidegger să înţeleagă istoria fiinţei ca survenire a adevărului şi totuşi să rămână imun la un

istorism pur al imaginilor despre lume sau al interpretărilor epocale ale lumii. Pe mine mă

Note:

[283] însemnarea lui M. Heideegger din anul 1945 a fost publicată de fiul acestuia prima dată în 1983: *idem, Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933/34,* Ffm. 1983, 26. Referitor la această publicaţie M. Schreiber relatează în *Fankfurter Allgemeine Zeitung* din 20 iulie 1984 asupra a „noi amănunte ale unei viitoare biografii heideggeriene" dezvăluite din cele mai recente cercetări ale istoricului freiburghez Hugo Ott.

interesează deci întrebarea privitoare la felul în care s-a reflectat fascismul în chiar dezvoltarea teoriei lui Heidegger.

Heidegger a resimţit poziţia elaborată în *Fiinţă şi timp* şi explicată în mai multe rânduri până în 1933 ca fiind atât de puţin problematică, încât după preluarea puterii a utilizat într-un mod original tocmai implicaţiile de ordinul filozofiei subiectului ale *Dasein-ulm* care se afirmă pe sine în finitudinea sa, ce-i drept, într-un mod care mută considerabil conotaţiile şi sensul originar al analiticii existenţiale. Heidegger a înzestrat în 1933 conceptele fundamentale, păstrate neschimbate, ale ontologiei fundamentale cu un nou conţinut. Dacă până atunci a utilizat cuvântul *„JDasein"* în mod neechivoc ca nume pentru individul izolat existenţiel în premergerea către moarte, acum el substituie acestui *Dasein* de „fiecare-dată-al-meu" poporul existând destinai „de-fiecare-dată-al-nostru".[284] Toate existenţialele rămân aceleaşi, dar îşi schimbă dintr-o dată sensul, şi nu doar orizontul lor de semnificaţie expresiv. Conotaţiile pe care le datorează provenienţei creştine şi, în special, lui Kierkegaard se transformă în lumina Noului Păgânism care pe atunci era în plină extindere.[285] Coloratura obscenă a semanticii putem să ne-o aducem în faţa ochilor prin citate care sunt de mult cunoscute: „Poporul german este chemat de *Fuhrer* să aleagă. *Fiihrer-ul* nu cere însă nimic de la popor. El acordă mai degrabă poporului posibilitatea cea mai nemijlocită a supremei decizii libere. Particularitatea acestei alegeri este măreţia simplă a deciziei care trebuie îndeplinită în ea... Această ultimă decizie atinge limita ultimă a existenţei poporului nostru...

Alegerea pe care o face acum poporul german este ea singură survenirea - şi independent de rezultat - cea mai bună mărturie a noii Realităţi Germane a statului naţional-socialist. Voinţa poporului nostru de a răspunde de sine vrea ca fiecare popor să găsească măreţia şi adevărul destinului său... Nu există decât o unică voinţă de existenţă deplină a statului. Această voinţă Fuhrer-ul a deşteptat-o în întregul popor şi a adunat-o într-o singură decizie."[286] în timp ce anterior ontologia fusese înrădăcinată ontic în

Note:

[284] Asupra acestui lucru mi-a atras atenţia (deja în perioada studiilor) Oskar Becker. îi mulţumesc lui Victor Farias pentru putinţa de a consulta cercetarea sa nepublicată încă asupra fazei naţional-socialiste a lui Heidegger.

[285] Este elocventă în acest sens de altfel şi reacţia lui Heidegger la reintrarea în legalitate a unei asociaţii studenţeşti catolice. într-o scrisoare către conducătorul imperial al stu-denţimii, el vorbeşte despre o „victorie publică a catolicismului". El avertizează: „Nu cunoaştem încă tactica catolică. Şi într-o zi acest lucru se va răzbuna." (G. Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger,* Bern 1962, 206). Referitor la „noul păgânism" vezi şi W. Brocker, *Dialektik, Positivismus, Mythologie,* Ffm. 1958, Ca 2 şi 3.

[286] Schneeberger (1962), 145 sq.

existenţa individului[287], acum Heidegger evidenţiază existenţa istorică a poporului unit de Fuhrer într-o voinţă colectivă ca acel loc în care trebuie să se decidă putinţa-autentică-de-a-fi-un-întreg a *Dasein-u|m.* Primele alegeri pentru Reichstag, care au loc în umbra lagărelor de concentrare umplute cu comunişti şi social-democraţi, acced la aura unei decizii existenţiale ultime. Heidegger stilizează ceea ce s-a degradat de fapt în aclamaţie goală într-o decizie, care în lumina conceptualităţii din *Fiinţă şi timp* dobândeşte caracterul proiectului unei noi forme autentice de existenţă a poporului.

La manifestaţia deja menţionată a ştiinţei pentru Fuhrer, *Fiinţă şi timp* îi furnizează din nou lui Heidegger textul cuvântării sale care trebuie să trezească nu existenţa individuală, ci poporul şi trebuie să-l împingă pe acesta la un adevăr eroic: „Poporul redobândeşte

adevărul voinţei sale de existenţă, căci adevărul este starea-de-revelare a ceea ce face un popor să" fie în acţiunea şi cunoaşterea sa sigur, senin şi puternic." Determinarea formală a deciziei anticipatoare, de care studenţii îşi amintesc din 1927, este concretizată într-o izbucnire naţional-revoluţionară - şi într-o ruptură cu lumea raţionalismului occidental: „Ne-am eliberat de venerarea unei gândiri lipsite de bază şi putere. Vedem sfârşitul filozofiei aflate în slujba ei. Suntem siguri de faptul că duritatea clară şi siguranţa plină de speranţă (werkgerecht) a interogaţiei simple, neobosite asupra esenţei fiinţei se reîntorc. Curajul originar de a creşte sau de ne frânge în confruntarea cu fiinţa este temeiul de mişcare cel mai interior al unei ştiinţe populare... Interogaţia ne porunceşte: să nu ne închidem în faţa spaimei neînblânzitului şi tulburării întunericului... Şi astfel recunoaştem cui trebuie încredinţată pe viitor păstrarea voinţei de cunoaştere a poporului nostru: revoluţia naţional-socialistă nu înseamnă pur şi simplu preluarea unei puteri prezente în stat de către un alt partid maturizat

Deja în *Fiinţă şi timp* Heidegger duce în § 74 analizele sale asupra constituţiei fundamentale a istoricităţii până în punctul în care dimensiunea realizării destinului individului în destinul poporului devine vizibilă: „Când *Dasein-u*| destinai ca fapt-de-a-fi-în-lume există în mod esenţial în faptul-de-a-fi-laolaltă cu alţii, survenirea sa este o co-survenire şi se determină ca destin. Prin aceasta desemnăm survenirea comunităţii poporului." (384) Cu siguranţă că pentru semnificaţia ulterioară a termenului „destin al fiinţei" nu este deloc întâmplător faptul că Heidegger introduce expresia „destin" în acest context al „poporului". Preeminenţa existenţială a *Dasein-ului* individual faţă de cel colectiv al comunităţii, pe care mai târziu reinterpretarea naţional-socialistă o va răsturna în contrariul ei, se deduce însă în mod neechivoc din context. Structura grijii este dezvoltată în legătură cu *Dasein-vl* de „fiecare dată al meu". „Decizia" la „putinţa de a fi cea mai proprie" este chestiunea individului care trebuie să fie mai întâi decis pentru a putea experimenta apoi, de asemenea, „în şi laolaltă cu generaţia sa", un „destin destinai". Cel indecis nu poate „avea nici un destin".

pentru această sarcină, ci această revoluţie aduce transformarea completă a existenţei noastre germane."[288]

Aşa cum demonstrează prelegerile din 1935, Heidegger a rămas fidel acestei mărturisiri şi după perioada scurtului său rectorat. Atunci când, în sfârşit, nu s-a mai lăsat înşelat asupra caracterului adevărat al regimului nazist, el s-a situat din punct de vedere filosofic într-o situaţie dificilă. Deoarece identificase *„Dasein* "-ui cu existenţa poporului, putinţa autentică de a fi cu preluarea puterii, libertatea cu voinţa Fiihrer-ului şi văzuse în întrebarea privitoare la fiinţă revoluţia naţional-socialistă cu munca obştească obligatorie cu tot, cu serviciul militar şi serviciul în slujba ştiinţei, se crease între filozofia sa şi evenimentele contemporane o relaţie internă nu prea uşor de retuşat. O pură revalorizare politico-morală a naţional-socialismului ar fi atacat bazele ontologiei reînnoite şi ar fi pus sub semnul întrebării poziţia teoretică. Dacă, dimpotrivă, dezamăgirea produsă de naţional-socialism putea fi ridicată deasupra nivelului de suprafaţă al judecăţii şi acţiunii responsabile şi putea fi stilizată într-o eroare care s-ar fi dezvăluit ca fatală, continuitatea cu poziţiile iniţiale din *Fiinţă şi timp* nu ar fi fost primejduită. Heidegger a prelucrat experienţa sa istorică cu naţional-socialismul într-un mod care nu pune sub semnul întrebării pretenţia elitistă la un acces privilegiat al filozofului la adevăr. El interpretează neadevărul mişcării de care se lăsase purtat nu în conceptele unei stări existenţiale de cădere în spaţiul public, cădere de care trebuie să fii subiectiv responsabil, ci ca pe o absenţă obiectivă a adevărului. Pentru faptul că filozofului ajuns la rezoluţia ultimă i s-au deschis ochii de-abia mai târziu asupra naturii regimului - pentru această lecţie întârziată a istoriei universale răspunderea trebuie să o preia tocmai cursul lumii, ce-i drept nu istoria concretă, ci o istorie sublimată, avansată la înălţimea ontologiei. Astfel s-a născut conceptul de istorie a fiinţei.
în cadrul acestui concept, eroarea fascistă a lui Heidegger dobândeşte o semnificaţie metafizico-istorică.[289] Chiar şi în 1935 Heidegger vedea „adevă-

Note:
[288] Schneeberger (1962), 159 sq.
[289] William Richardson mi-a indicat punctul de legătură pe care această concepţie îl găseşte deja în scrierea *Despre esenţa adevărului.* Secţiunea 7 tratează despre „ne-adevăr ca rătăcire". Rătăcirea face parte precum adevărul din constituţia £><Kem-ului: „Rătăcirea este locul de

desfăşurare al erorii. Nu greşeli izolate, ci împărăţia (domnia) istoriei tuturor modalităţilor, întreţesute în sine, ale rătăcirii constituie eroarea." *(Vom Wesen der Wahrheit,* Ffm. 1949, 22) Mai mult decât un punct de legătură nu oferă, ce-i drept, acest concept al rătăcirii ca spaţiu obiectiv de joc; căci eroarea şi adevărul se comportă una faţă de alta precum ieşirea din ascundere şi ascunderea fiinţării ca atare *(o cit.* 23). Vreau să spun că textul publicat pentru prima dată în 1943, la baza căruia stă un text de

rul intern şi măreţia" mişcării naţional-socialiste în „întâlnirea dintre tehnica determinată planetar cu omul modern".[290] Altădată el credea că revoluţia naţional-socialistă poate pune potenţialul tehnicii în slujba noii existenţe germane. De-abia in faza târzie a disputei cu teoria lui Nietzsehe a puterii a dezvoltat Heidegger conceptul istoriei ontologiei de tehnică ca „Gestell" (compunere). De atunci el a putut privi fascismul la rândul său ca simptom, l-a putut asimila pur şi simplu cu americanismul şi comunismul ca expresie a dominaţiei metafizice a tehnicii. De-abia după această turnură ajunge fascismul să aparţină, ca şi filozofia lui Nietzsehe, fazei obiectiv ambigue a depăşirii metafizicii.[291] Odată cu această reinterpretare, activismul şi decizio-nismul *Dasein-ulm* care se afirmă pe sine în *ambele* versiuni, cea existenţială şi cea naţional-revoluţionară, îşi pierd funcţia lor deschizătoare de fiinţă; de-abia acum patosul afirmării de sine devine trăsătura fundamentală a unei subiectivităţi care domină modernitatea. în filozofia târzie locul lui este luat de patosul lui 'a lăsa să fie' şi de 'ascultare'. Prezentarea motivaţiei istorice a cotiturii din gândirea lui Heidegger confirmă rezultatul reconstrucţiei noastre a dezvoltării interne a teoriei. Propagând pura răsturnare a modelului de gândire propriu filozofiei subiectului, Heidegger rămâne prins în problemele filozofiei subiectului.

conferinţă „verificat de mai multe ori" din 1930, nu permite o interpretare neechivocă în sensul filozofiei târzii.

Note:
[290] M. Heidegger, *Einfuhrung in die Metaphysik,* Tbg. 1953, 152.
[291] V. prezentarea precisă a lui R. Schurmann, *Political Thinking in Heidegger, Soc. Research,* Voi. 45, 1978,191.

VII. Supralicitarea fîlosofiei temporalizate a originii: Critica lui Derrida la adresa fonocentrismului

Câtă vreme Heidegger a fost receptat în Franţa postbelică ca autor al *Scrisorii despre umanism,* Derrida reclamă pe bună dreptate rolul discipolului autentic care preia critic doctrina maestrului şi o continuă productiv. Nu fără simţ pentru kairos-ul situaţiei contemporane, Derrida dă glas acestei pretenţii în mai '68, atunci când revolta tocmai atinsese punctul ei culminant.[292] Derrida ia în considerare, ca şi Heidegger, „Occidentul în întregul lui" şi îl confruntă cu alteritatea sa care se anunţă prin „zguduiri radicale" - economice şi politice, adică la suprafaţă prin noul raport de putere dintre Europa şi Lumea a Treia, iar metafizic prin sfârşitul gândirii antropocentrice. Omul ca fiinţă întru moarte a trăit totdeauna prin raportare la sfârşitul său natural. însă acum este vorba de sfârşitul înţelegerii sale umaniste de sine: în lipsa de patrie a nihilismului, nu omul, ci esenţa omului rătăceşte orbeşte. Iar acest sfârşit trebuie să se dezvăluie tocmai în gândirea fiinţei, iniţiată de Heidegger. Heidegger pregăteşte împlinirea unei epoci care, în sens istorico-ontic, nu se va sfârşi poate niciodată.[293] Melodia cunoscută a autodepăşirii metafizicii dă tonul şi pentru întreprinderea lui Derrida; destrucţia este rebo-tezată ca deconstrucţie: „în cadrele împlinirii, conceptele critice trebuie in-serate - cu mişcări ascunse, mereu periculoase, ce ameninţă permanent să recadă în ceea ce vor să deconstruiască - într-un discurs precaut şi minuţios, trebuie indicată cu cea mai mare grijă

apartenenţa lor la acea maşinărie ce-ar putea fi demontată cu ajutorul lor. Totodată trebuie descoperită falia prin care străluceşte, fără a putea fi încă numit, ceea ce vine după împlinirea (epocii noastre)."[294] Până aici nimic nou.
Ce-i drept, Derrida se şi disociază de filosofia târzie a lui Heidegger, în primul rând de metaforica acesteia. El se apără de „metaforica" regresiv

Note:
[292] J. Derrida, *Fines Hominis,* în: *idem, Randgănge der Philosophie,* Ffm. 1976, 88 sqq.
[293] J. Derrida, *Grammatologie,* Ffm. 1974, 28.
[294]
[194] J. Derrida, (1974), 28 sq.

bagatelizantă a „apropierii, a prezenţei simple şi nemijlocite care asociază cu apropierea fiinţei valorile vecinătăţii, ale găzduirii, casei, slujirii, păstrării, vocii şi auzului".[295] în timp ce Heidegger împodobeşte, în stilul lui Schultze-Naumburg, fatalismul istoriei fiinţei cu imaginile casnic-sentimentale ale unei lumi ţărăneşti preindustriale[296], Derrida se mişcă mai degrabă în lumea subversivă a luptei de partizani - el vrea să demoleze şi casa fiinţei, şi să danseze în aer liber „la acea sărbătoare înfricoşătoare despre care vorbeşte *Genealogia moralei".*[291] Vrem să vedem dacă odată cu tenorul se schimbă şi conceptul istoriei fiinţei sau dacă nu cumva aceeaşi idee capătă, în mâinile lui Derrida, doar o altă coloratură.
Preţul plătit de Heidegger pentru temporalizarea fîlosofiei originii este un concept de adevăr dinamizat istoric, însă dezrădăcinat. Dacă te laşi, precum Heidegger, atât de puternic afectat de circumstanţe istorice contemporane şi totodată păşeşti înainte cu gravitate pe dimensiunea conceptelor esenţiale, pretenţia la adevăr a fundamentalismului răsturnat împietreşte în gesticulare profetică. Rămâne cel puţin neclar felul în care, în mobilitatea survenirii indisponibile a adevărului, ar putea fi conservat nucleul normativ al unei *pretenţii* la adevăr ce transcende totuşi timpul şi

spaţiul. Nietzsche a făcut permanent trimitere, prin conceptul de dionisiac, la o sferă a experienţelor decisive; şi Heidegger se putea orienta încă, în faza sa existenţialistă, după conţinutul normativ al unei existenţe autentice. Graţiei fiinţei imemoriale îi lipseşte, dimpotrivă, orice structură; conceptul de sacru nu este, în cele din urmă, mai puţin difuz decât cel de viaţă. Distincţiile, de care asociem sensul validităţii, nu-şi găsesc nici un punct de sprijin într-un destin al fiinţei sustras oricărei confirmări. Puncte de sprijin mai oferă doar conotaţiile religioase care sunt dezminţite însă, imediat, ca rămăşiţe onto-teologice.
Şi Derrida resimte această situaţie ca fiind nesatisfăcătoare; structuralismul pare însă a oferi o soluţie. Pentru Heidegger limba constituie mediul istoriei fiinţei; gramatica concepţiilor discursive despre lume dirijează înţelegerea preontologică dominantă în fiecare caz. Bineînţeles, Heidegger se mulţumeşte doar să desemneze global limba drept casă a fiinţei; în ciuda poziţiei privilegiate pe care i-o atribuie, el nu a cercetat niciodată în mod sistematic limba. Aici intervine Derrida. Un climat ştiinţific influenţat de structuralismul lui Saussure îl încurajează să utilizeze lingvistica pentru scopurile criticii metafizicii. El recuperează acum şi metodic trecerea de la

Note:
;j. Derrida, (1976), 115.
[1] P. Bourdieu, *Die politische Ontologie M. Heideggers,* Ffm. 1976, 1 sqq.
'j. Derrida, (1976), 123.

filosofia conştiinţei la filosofia limbii şi deschide, cu gramatologia, un câmp de cercetare pentru analize care, după Heidegger, nu ar mai fi trebuit să existe la nivelul istoriei fiinţei. Din motive pe care le vom explica mai târziu, Derrida nu recurge la analiza limbajului comun, aşa cum se face în spaţiul anglo-saxon; el nu se ocupă de gramatica limbii sau de logica u.tilizării ei. Mai degrabă încearcă să clarifice, printr-o mişcare contrară foneticii structuraliste, bazele gramatologiei, adică ale ştiinţei scriiturii. El citează din dicţionarul lui Littre definiţia lexicală pentru gramatologie: „Doctrina despre litere, alfabet, silabisire, citire şi scriere" şi indică drept

cercetare similară cartea lui I. J. Gelb[298].
Gramatologia se recomandă ca fir conducător de sorginte ştiinţifică pentru critica metafizicii, deoarece ea abordează scriitura fonetică de la rădăcini, ca scriitură ce imită pronunţarea; ea nu este doar coextensivă, ci cooriginară cu gândirea metafizică. Derrida este convins de faptul „că scriitura fonetică, centrul marii aventuri metafizice, ştiinţifice, tehnice şi economice a Occidentului, este limitată temporal" - şi că astăzi ea şi-a atins limita.[299] în faza lui timpurie, Derrida vrea să întreprindă depăşirea metafizicii în forma unei cercetări gramatologice care merge dincolo de începuturile scriiturii fonetice. Ea întreabă despre ce se află dincolo de acea scriitură care, ca simplă fixare de configuraţii sonore, rămâne în orbita elementului fonetic. Gramatologia trebuie, mai degrabă, să explice de ce trebuie conceput ceea ce este esenţial în limbă după modelul scriiturii şi nu al vorbirii. „Raţionalitatea — dar poate ar trebui renunţat la acest cuvânt dintr-un motiv care va deveni vizibil la sfârşitul acestei propoziţii' - raţionalitatea care domină o scriitură astfel extinsă şi radicalizată nu mai provine dintr-un logos. Mai degrabă ea începe cu destrucţia, şi, dacă nu cu distrugerea, atunci totuşi cu de-sedimen-tarea, deconstrucţia tuturor semnificaţiilor a căror origine se află în semnificaţia logos-ului. Acest lucru este valabil în special pentru (conceptul de) adevăr. Toate determinările metafizice ale adevărului, chiar şi acelea de care ne aduce Heidegger aminte, cele de dincolo de onto-teologie, nu pot fi separate de instanţa unui logos."[300] Deoarece logos-ul este, aşa cum vom vedea, în permanenţă inerent cuvântului scris, Derrida vrea să găsească logocen-trismul Occidentului în forma fonocentrismului.
Pentru a înţelege această turnură surprinzătoare către gramatologie, este util să ne aducem aminte de metafora cărţii naturii sau cărţii lumii, care

Note:
[298] I. J. Gelb, *Von der Keilschrift zum Alphabet. Gmndlagen einer Schriftwissenschaft,* Stuttg. 1958
J. Derrida (1974), 23. J. Derrida (1974), 23 sq.

trimite la scrisul greu de citit, însă descifrabil totuşi, cu mult efort, al lui Dumnezeu. Derrida citează o vorbă a lui Jaspers: „Lumea este scrisul unei alte lumi, ce nu poate fi niciodată pe deplin citită; singură existenţa o descifrează." Există cărţi la plural numai pentru că textul originar s-a pierdut. Totuşi Derrida îi ia acestei imagini orice notă optimistă, radicalizând în manieră kafkiană ideea cărţii pierdute. Acea carte scrisă de mâna lui Dumnezeu nu a existat niciodată; n-au existat decât urmele ei, şi chiar şi ele sunt şterse. Această conştiinţă marchează înţelegerea de sine a modernităţii, în orice caz începând din secolul al 19-lea: „Aceasta nu înseamnă doar că am pierdut convingerea teologică conform căreia fiecare pagină de carte se insera de la sine în textul incomparabil al adevărului... colecţie genealogică, carte a raţiunii de data asta, manuscris nesfârşit pe care l-ar citi un zeu ce ne-ar fi împrumutat, mai mult sau mai puţin amăgitor, pana sa. Pierderea acestei certitudini, absenţa scriiturii divine, adică a Dumnezeului evreu în primul rând (care ocazional scria el însuşi), nu defineşte, în mod neclar, doar ceva precum modernitatea. Ca absenţă a semnului divin şi ca ispită prin semnul divin (această certitudine) determină întreaga estetică şi critică modernă."[301] Modernitatea este în căutarea urmelor unei scriituri care nu mai promite, precum cartea naturii sau Sfânta Scriptură, totalitatea unei context de sens.
în contextul catastrofal al tradiţiei, substratul semnului scris este singurul lucru care ţine piept corupţiei. Textul scris asigură durată cuvântului care se pierde în mediul fluid al vocii; interpretării trebuie să-i preceadă descifrarea. Adesea textul este atât de corupt şi fragmentat că refuză interpretului născut mai târziu orice acces la conţinutul său. Dar şi din textul ininteligibil rămâne însemnarea, rămân semnele - supravieţuieşte materia ca urmă a unui spirit dispărut.
în mod evident, Derrida s-a inspirat, urmându-l pe Levinas, din acea înţelegere iudaică a tradiţiei, care s-a îndepărtat şi mai mult decât cea creştină de ideea cărţii şi care tocmai de aceea rămâne şi mai puternic îndatorată erudiţiei scriiturii. Programul unei ştiinţe a scriiturii cu pretenţie metafizică a fost extras din surse religioase. Cu toate acestea, Derrida nu vrea să gândească teologic; ca heideggerian, el îşi interzice orice idee a unei fiinţări supreme. Derrida vede mai degrabă, asemeni lui Heidegger, starea modernităţii ca fiind constituită prin fenomene de retragere ce nu pot fi concepute în orizontul istoriei raţiunii şi al revelaţiei divine. Aşa cum asigură la începutul scrierii sale programatice asupra „diferenţei", el nu vrea să elaboreze nici o teologie, nici

chiar una negativă. însă tot atât de puţin vrea el să lase a-i

Note:
J. Derrida, *Die Schrift unddie Differenz,* Ffm. 1972, 21 sq.

scăpa printre degete ceea ce se retrage, ca fluid al unei istorii a fiinţei în sine paradoxale.
Şi din acest motiv, mediul scriiturii se oferă ca model care trebuie să-i ia aura survenirii adevărului, acelei fiinţe diferite atât de fiinţarea în întregul ei, cât şi de fiinţarea supremă, şi să-i confere o anumită consistenţă ludică. în acest caz, Derrida nu se referă nicidecum la „permanenţa solidă a ceea ce este scris", ci, înainte de toate, la faptul că forma scrisă desprinde de fiecare dată textul din contextul creării sale. Scriitura face deci ceea ce e rostit să fie independent de spiritul autorului şi de respiraţia cititorului, ca şi de prezenţa obiectelor despre care se vorbeşte. Mediul scriiturii conferă textului o autonomie împietrită faţă de toate contextele vii. Ea şterge toate raporturile concrete cu subiecţii individuali şi situaţii determinate, şi conferă totodată textului caracterul său lizibil. Scriitura garantează că un text poate fi citit din nou, în contexte oricât de schimbătoare. Ceea ce-l fascinează pe Derrida este reprezentarea unei *descifrabilităţi absolute* - chiar şi în absenţa tuturor cititorilor posibili, după moartea tuturor fiinţelor inteligibile, scrisul menţine deschisă, printr-o abstracţie eroică, posibilitatea (ce transcende întreg intra-mundanul) a unei lecturi repetabile. Deoarece scrisul mortifică raporturile vii ale cuvântului rostit, el promite conţinutului său semantic o salvare chiar şi dincolo de ziua în care toţi cei ce-ar putea vorbi şi asculta ar cădea pradă Holocaustului:[302] „Fiecare grafem este în esenţa sa testamentar."[303]
Fireşte, această idee nu face decât să varieze motivul dependenţei vorbiri vii de structurile autosuficiente ale limbii. Plasând gramatologia, ştiinţa despre scriitură, în locul gramaticii ca ştiinţă a limbii, Derrida vrea să acu-tizeze şi mai mult intuiţia de bază a structuralismului. Lui Heidegger i-a lipsit concepţia unui mediu lingvistic stabilizat prin sine însuşi; de aceea a trebuit, în *Fiinţă şi timp,* să reducă constituirea şi conservarea lumii la *Dasein-v* care

proiectează lumea şi se întemeiază pe sine, adică la un echivalent pentru activitatea subiectivităţii transcendentale de producere. Derrida evită acel ocoliş prin *Fiinţă şi timp.* Cu structuralismul în spate, el poate apuca drumul direct de la filosofia husserliană timpurie a conştiinţei la filosofia heideggeriană târzie a limbii. Vreau să verific dacă concepţia sa, înstrăinată gramatologic, a istoriei fiinţei scapă acelei obiecţii pe care i-a adus-o Heidegger lui Nietzsche şi căreia i se expune Heidegger însuşi: „că distrugerea introdusă de Nietzsche este dogmatică şi, ca toate (simplele) răsturnări, (rămâne) prinsă în construcţia metafizicii pe care ea tocmai ar

Note:

[302] J. Derrida, *Signatur, Ereignis, Kontext,* în: *idem* (1976), 124 sqq., în special 133 şi 141.

[303] J. Derrida (1974), 120.

vrea să o demoleze."[304] Pentru a anticipa asupra tezei mele: Derrida nu se eliberează nici el de constrângerile paradigmei filosofiei subiectului. încercarea sa de a-l depăşi pe Heidegger nu scapă structurii aporetice a survenirii adevărului private de orice validitate a adevărului. Derrida depăşeşte funda-mentalismul răsturnat al lui Heidegger, însă rămâne pe traiectoria acestuia. Ce-i drept, punctul de fugă al filosofiei temporalizate a originii capătă contururi mai clare. Amintirea mesianismului misticii iudaice şi a acelui loc părăsit, însă bine circumscris, ocupat cândva de Dumnezeul Vechiului Testament, îl protejează pe Derrida totodată de insensibilitatea politico-morală, precum şi de lipsa de gust estetic a Noului Păgânism îmbogăţit cu Holderlin.

II

Textul pe care putem verifica pas cu pas tentativa de evadare a lui Derrida din filosofia subiectului este critica teoriei lui Husserl a semnificaţiei, critică apărută odată cu *Gramatologia* în 1967.[305] Din punctul de vedere strategic al unei deconstrucţii a filosofiei conştiinţei, Derrida nu ar fi putut alege un subiect mai potrivit decât secţiunea despre „Expresie şi semnificaţie" din volumul al doilea al *Cercetărilor logice.* ™ Căci aici Husserl apără energic sfera conştiinţei pure împotriva regnului intermediar al comunicării lingvistice; aici Husserl alocă emfatic semnificaţia

laturii esen-ţialităţii ideale şi inteligibilului, pentru a o purifica de adaosurile empirice ale expresiei lingvistice fără de care nu putem intra în posesia semnificaţiei.
Husserl distinge, după cum se ştie, *semnul,* care exprimă o semnificaţie lingvistică, de simplul *indiciu.* Oase fosilizate indică existenţa unor animale antediluviene, flamuri sau insigne stau mărturie pentru naţionalitatea de origine a celui care le poartă, nodul la batistă ne aduce aminte de o intenţie nepusă încă în practică. în toate aceste cazuri, semnalul cheamă în conştiinţă o stare de fapt. Sub acest aspect, nu este important dacă indiciul este asociat cu existenţa stării de fapte pe care o indică prin raporturi cauzale, logice, iconice sau pur convenţionale; ca indiciu, el funcţionează, ca şi nodul la batistă, atunci când percepţia semnului trezeşte, în virtutea unei asociaţii cu efect psihic, reprezentarea unei stări absente de fapte. într-alt mod reprezintă

Note:

J. Derrida (1974), 37.
J. Derrida, *Die Stimme unddas Phănomen,* Ffm. 1979; v. şi articolul aferent: „La forme et le vouloir-dire. Note sur la phenomenologie du langage", *Rev. int. philos.* LXXXI (1967), care a fost inserat în ediţia engleză: *Speech andPhenomenon,* Evanston 1973. [306] E. Husserl, *Logische Untersuchungen,* voi. II, 1, Tbg. 1913/1980, 23 sq.

expresia lingvistică semnificaţia sa (respectiv obiectul la care se referă, atunci când apare cu funcţia de desemnare). Altfel decât semnalul, expresia lingvistică are semnificaţie pe baza unei relaţii ideale şi nu în virtutea asociaţiei. Este interesant că Husserl socoteşte jocul mimicii şi gestica drept indicii, deoarece el consideră că prin aceste expresii spontane corporale se măsoară voinţa sau intenţia comunicării, pe scurt: intenţionalitatea vorbitorului. Ele preiau, ce-i drept, o semnificaţie atunci când înlocuiesc expresii lingvistice. Expresiile pot fi delimitate de semne prin structura lor genuin lingvistică. „O expresie nu are doar semnificaţia sa, ci se şi raportează la anumite obiecte".[307] Cu alte cuvinte, o expresie poate fi în permanenţă întregită până la a deveni o propoziţie ce raportează conţinutul a ceea ce a fost rostit

la ceva despre care se enunţă ceva. Din contră, indiciului îi lipseşte această diferenţiere în raportare la obiect şi conţinut predicat - iar prin aceasta şi acea independenţă de situaţie care fa.ce specificul expresiei lingvistice.
Teoria lui Husserl a semnificaţiei procedează, ca şi cea a lui Saussure, semiotic şi nu semantic. El nu extinde diferenţa semiotică dintre tipuri de semne (indiciu versus expresie) la diferenţa gramaticală între limbaj de semnalizare şi limbă diferenţiată prepoziţional.[308] Şi critica lui Derrida se limitează la reflecţii semiotice. Ea se referă în primul rând la utilizarea curioasă pe care o dă Husserl diferenţei dintre semn şi indiciu pentru a devaloriza expresiile folosite comunicativ în favoarea expresiilor lingvistice *stricto sensu.* Husserl avansează teza conform căreia expresiile lingvistice, care apar oarecum pur/oro *interno,* „în viaţa izolată a sufletului", trebuie să preia suplimentar funcţia de indicii, din momentul în care servesc scopului pragmatic al comunicării şi trebuie să treacă în sfera exterioară a vorbirii. în vorbirea comunicativă expresiile „se împletesc" cu indiciile. Şi în filosofia analitică se obişnuieşte să se facă abstracţie de aspectele pragmatice ale utilizării expresiilor în exprimări şi să se ţină cont numai de structura semantică a propoziţiilor şi a părţilor componente ale propoziţiilor. Această sciziune conceptuală poate fi clarificată pe baza trecerii de la vorbirea intersubiectivă la monologul interior - perspectiva semantică se mulţumeşte tocmai cu aspecte care sunt constitutive pentru o utilizare monologică a expresiilor lingvistice. Din această decizie în favoarea nivelului analitic al semanticii formale nu rezultă încă, în mod constrângător, acea poziţie semanticistă, care contestă relaţia internă a limbii caracterizate semantic cu vorbirea şi

Note:

308
E. Husserl (1913), 46.
E. Tugendhat, *Vorlesungen zur Einfuhrung in die sprachanalytische Philosophie,* Ffm. 1976, 212 sqq.; J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns,* Ffm. 1981, voi. II, 15 sqq.

procedează ca şi cum funcţiile pragmatice ale limbii ar fi exterioare. în cadrul fenomenologiei, Husserl reprezintă exact

această poziţie; sub premisele filosofiei conştiinţei el nu are, ce-i drept, nici o altă alegere.[309]

Abordarea monadologică a eului transcendental îl constrânge pe Husserl să reconstruiască relaţiile intersubiective create în comunicare din perspectiva conştiinţei izolate, orientate către obiecte intenţionale. Procesul de înţelegere se descompune în „actul de declarare" al unui vorbitor care produce sunete şi asociază cu acestea acte care conferă sens, şi în „actul de receptare" al unui receptor pentru care sunetele percepute *indică* trăirile psihice „declarate": „Ceea ce face mai întâi cu putinţă contactul spiritual şi face din vorbire cu adevărat vorbire rezidă în acea corelaţie, mijlocită prin latura fizică a vorbirii, între trăirile fizice aferente şi cele psihice ale persoanelor aflate în contact."[310]

Deoarece subiecţii sunt mai întâi opuşi unii altora în mod nemijlocit şi se percep din exterior ca obiecte, comunicarea între ei este reprezentată după modelul semnalizării de conţinuturi de trăiri, deci în mod expresiv. *Semnele* mijlocitoare funcţionează ca *indicii* pentru actele pe care altcineva le realizează mai întâi în viaţa sufletească izolată: „Dacă luăm aminte la această relaţie, recunoaştem imediat că toate expresiile servesc în vorbirea comunicativă ca indicii. Ele servesc ascultătorului ca semne pentru gândurile vorbitorului, adică pentru trăirile psihice dătătoare de sens."[3]"

Deoarece Husserl instituie subiectivitatea actelor dătătoare de sens ca fiind originară în raport cu inteîsubiectivitatea generată lingvistic a înţelegerii, procesul înţelegerii între subiecţi trebuie reprezentat atunci după modelul transmiterii şi descifrării de semnale ale trăirii. Cu referire la diferenţa dintre expresie şi indiciu, el descrie utilizarea comunicativă a *semnelor* în aşa fel încât acestea preiau funcţia *simptomelor* exterioare pentru actele interioare ale vorbitorului. Dacă însă expresiile lingvistice se asociază de-abia în comunicare, adică *ulterior,* cu indiciile, atunci expresiile ca atare trebuie atribuite sferei vieţii sufleteşti izolate; de-abia după ce ele au părăsit sfera interiorităţii intră sub determinările simptomului. Prin aceasta însă substratul fizic al semnului este devalorizat în raport cu semnificaţia expresiei lingvistice şi este transpus într-o stare virtuală, existenţa îi este oarecum suspendată. Tot ceea ce este extern este atribuit categoriei indiciului. Deoarece expresia eliberată din funcţia comunicativă, epurată de tot ceea ce este corporal, este sublimată în pură semnificaţie, nu mai ştim prea bine de ce semnificaţiile ar

Note:

[309] De aici se poate vedea, de altfel, că şi semanticismul clarificat prin analiza limbajului stă încă sub premisele filosofiei conştiinţei.

[310] E. Husserl (1913), 33.

[311] E. Husserl (1913), 33.

mai trebui exprimate cu ajutorul semnelor lexicale sau propoziţionale. în monologul interior dispare necesitatea ca subiectul care comunică doar cu sine să-şi *transmită* sie însuşi ceva despre interioritatea sa: „Trebuie să spunem că subiectul izolat vorbeşte cu sine însuşi, că şi lui cuvintele îi servesc ca semne, ca indicii ale propriilor trăiri psihice? Nu cred că o asemenea concepţie poate fi susţinută."[312] în monologul interior semnul-substrat al semnificaţiei exprimate se volatilizează în „ceva în sine indiferent". Aici pare că „expresia deviază interesul de la sine către sens, trimite spre acesta, însă această trimitere nu este indicarea în sensul explicat de noi... Cee"â ce ne serveşte ca indiciu (semn distinctiv) trebuie să fie perceput de noi ca fiind existent. Acest lucru este valabil şi pentru expresiile din vorbirea comunicativă, însă nu pentru cele din vorbirea izolată... în fantezie ne pluteşte în faţă un semn lexical rostit sau tipărit, în realitate însă el nu există absolut deloc."[313] Virtualizarea semnului interiorizat care rezultă din situarea pe poziţiile filosofiei subiectului are o implicaţie importantă. Husserl se vede acum constrâns să ancoreze identitatea semnificaţiei în *altceva* decât în regulile utilizării semnelor; această concepţie, dezvoltată ulterior de Wittgen-stein, ar presupune o relaţie internă între identitatea semnificaţiilor şi valabilitatea intersubiectivă a regulilor semnificaţiei. Şi Husserl compară semnele pe care le utilizăm în operaţiile de calcul cu figurile pe care le mişcăm după regulile jocului de şah. însă, spre deosebire de Wittgenstein, Husserl trebuie să postuleze primatul semnificaţiilor pure; de-abia cunoscând aceste semnificaţii originare putem şti cum procedăm cu figurile de şah: „Tot aşa şi semnele aritmetice posedă, pe lângă semnificaţia lor *originară,* ca să spunem aşa, semnificaţia lor de joc.. Dacă luăm semnele aritmetice pur şi simplu ca mărci de joc în sensul acestor reguli, 'rezolvarea problemelor din jocul de calcul duce la semne numerice, respectiv la formule numerice a căror interpretare în sensul semnificaţiilor originare şi *propriu-zis*

aritmetice reprezintă totodată rezolvarea problemelor aritmetice corespunzătoare."[314]

Semnificaţia unei expresii este întemeiată în actele intenţiei de semnificare şi în realizarea intuitivă a acestei intenţii - aceasta, ce-i drept, nu psihologic, ci în sensul unei întemeieri transcendentale. Conţinutul de semnificaţie este un în-sine ideal pe care Husserl vrea să-l extragă din esenţa intenţională a actului conferirii sensului şi, în cele din urmă, din esenţa actului realizării semnificaţiei al unei intuiţii ideale corespunzătoare. Nici o relaţie necesară nu subzistă însă „între unităţile ideale care servesc factic ca sem-

Note:

'E. Husserl (1913), 35.

'E. Husserl (1913), 36.

'E. Husserl (1913), 69.

nificaţii şi semnele cu care sunt asociate, adică prin intermediul cărora ele se realizează în viaţa psihică a omului."[315] Acest *platonism* al semnificaţiei, care îl leagă pe Husserl de Frege, permite în cele din urmă acea distincţie între semnificaţii „în sine" şi semnificaţii doar „exprimate" care aminteşte de distincţia echivalentă a lui Popper între lumea a doua şi lumea a treia. Expresia, care apare în monologul interior ca „fantasmă a semnului", serveşte însuşirii cognitive a unităţilor ideale, care pentru un subiect cunoscător nu sunt accesibile decât dacă sunt exprimate: „Fiecare caz al formării unui nou concept ne învaţă cum se realizează o semnificaţie care anterior nu a fost niciodată realizată."[316]

Am reconstruit pas cu pas teoria lui Husserl a semnificaţiei pentru a indica exact punctul în care intervine critica lui Derrida. Derrida vrea să impună împotriva platonizării semnificaţiei şi împotriva interiorizării decor-poralizante a expresiei lingvistice împletirea strânsă a inteligibilului cu sub-stratul-semn al expresiei sale şi chiar primarul transcendental al semnului în raport cu semnificaţia. Interesant este că obiecţiile sale nu se îndreaptă împotriva acelor premise ale filosofiei conştiinţei care fac imposibilă identificarea limbii ca un spaţiu intermediar constituit intersubiectiv, ce participă atât la caracterul transcendental al deschiderii lumii, cât şi la caracterul empiric a ceea ce poate fi

experimentat intramundan. Derrida nu porneşte din acel punct nodal în care filosofia conştiinţei şi cea a limbajului se despart, adică acolo unde paradigma filosofiei limbajului se desprinde de cea a filosofiei conştiinţei şi în care identitatea semnificaţiei devine dependentă de praxisul intersubiectiv al utilizării unor reguli de semnificaţie. Derrida îl urmează mai degrabă pe Husserl pe cărarea disocierii transcendentale a tot ceea ce este intramundan de actele, care constituie lumea, ale subiectivităţii, pentru ca de-abia în curţile interioare ale acesteia să înceapă lupta împotriva dominaţiei esenţialităţilor intuite ideal.

III

Critica lui Derrida pleacă de la conceptul husserlian al adevărului bazat pe evidenţă, aşa cum altădată critica lui Heidegger pleca de la conceptul husserlian al fenomenului. Pentru a asigura statutul semnificaţiilor existente „în sine" dincolo de orice corporalitate, Husserl trebuie să recurgă la o intuiţie în care esenţialităţile se arată „de la sine" şi ajung să ni se dea ca fenomene

Note:

316

E. Husserl (1913), 104. E. Husserl (1913), 104.

pure. Această intuiţie el o construieşte ca realizare a unei intenţii de semnificare, ca fapt de a fi dat de la sine al „obiectului" care este vizat printr-o expresie lingvistică. Actul intenţiei de semnificare se comportă faţă de cel al * realizării semnificaţiei precum reprezentarea faţă de percepţia actuală a unui obiect. Intuiţia declanşează schimbarea pe care o expune semnificaţia exprimată. Prin această concepţie Husserl adaptează, ce-i drept, *a priori,* toate semnificaţiile exprimabile lingvistic la măsura dimensiunii cognitive.

Derrida obiectează, pe bună dreptate, că limba este astfel redusă la acele componente care sunt utilizabile pentru cunoaştere sau pentru vorbirea constatativă. Logica păstrează preeminenţa în faţa gramaticii, funcţia cunoaşterii păstrează primatul în faţa

funcţiei înţelegerii. Pentru Husserl acest lucru este de la sine înţeles: „La întrebarea ce înseamnă o expresie ne vom adresa bineînţeles cazurilor în care ea exercită o funcţie cognitivă."[317] Husserl remarcă singur că semnificaţia termenilor singulari nu se poate explica simplu pe baza acestui model - există „expresii subiective" a căror semnificaţie variază în funcţie de situaţia lingvistică. însă Husserl preîntâmpină această dificultate cu afirmaţia că „fiecare expresie subiectivă poate fi înlocuită cu expresii obiective dacă intenţia de semnificare care îi revine momentan este păstrată identică."[318] Numele individuale trebuie să poată fi substituite prin semne distinctive, deictica spaţială şi temporală prin puncte spaţio-temporale etc. Aşa cum a arătat Tugendhat, acest program de transpunere a expresiilor subiective în expresii obiective independente de situaţie nu poate fi realizat; termenii singulari sunt, ca şi expresiile performative, exemple pentru semnificaţii genuin pragmatice care nu pot fi explicate independent de un praxis exercitat intersubiectiv al aplicării regulilor. Bineînţeles, Derrida interpretează altfel această situaţie. Faptul că Husserl trebuie să asocieze *toate* semnificaţiile lingvistice unor expresii obiective raportate la adevăr, care sunt direcţionate către realizare prin intuiţia actuală, fiind astfel modelate pentru funcţia cognitivă, Derrida îl priveşte ca pe un simptom al unui logocentrism care vine de departe şi care în nici un caz nu poate fi vindecat prin analiza limbajului: „De fapt este clar că afirmaţia conform căreia orice expresie subiectivă ar putea fi înlocuită printr-una obiectivă nu înseamnă în realitate nimic altceva decât lipsa de măsură a raţiunii obiective."[319] Această limitare metafizică premergătoare a limbii prin raţiune, a semnificaţiei prin cunoaştere este cea care trezeşte rezistenţa lui Derrida. El vede în conceptul

Note:

E. Husserl (1913), 56. ;E. Husserl (1913), 90. 'J. Derrida (1979), 90.

husserlian bazat pe evidenţă al adevărului o metafizică ce

constrânge la a gândi fiinţa ca prezenţă, ca aducere sau stăruire în prezenţă.
Acesta este un loc în care Derrida aduce în joc exterioritatea semnului, care fusese lăsată la o parte în argumentaţia lui Husserl ca fiind neesenţialâ -o intuiţie semiotică şi nicidecum una a pragmaticii. Pentru Derrida, în ideea identităţii atestate prin prezenţă a unei trăiri se dezvăluie nucleul metafizic al fenomenologiei - metafizic, în măsura în care modelul intenţiei semnificante realizate intuitiv face să dispară tocmai *diferenţa temporală şi alteritatea,* care, ambele, sunt constitutive pentru actul rechemării intuitive în memorie a aceluiaşi obiect şi, astfel, şi pentru identitatea semnificaţiei unei expresii lingvistice. In sugestia lui Husserl a prezenţei simple a unui obiect dat de la sine se pierde acea structură a repetiţiei fără de care nimic nu poate fi smuls scurgerii timpului şi curentului trăirilor şi nu poate fi făcut prezent, adică tocmai reprezentat *ca* acelaşi.
In capitolul central 5 din *La Voix et le Phenomene* Derrida se referă la analizele lui Husserl asupra conştiinţei interne a timpului pentru a prelucra cu Husserl, împotriva lui Husserl, structura diferenţială a intuiţiei unui obiect dat actualmente, structură devenită posibilă prin retrospective şi anticipări. Prezenţa simplă a unui obiect nescindat, identic cu sine se descompune, imediat ce ajunge la conştiinţă, în reţeaua protenţiilor şi retenţiilor în care este înglobată fiecare trăire actuală. Trăirea prezentă în „clipă" se datorează unui act de actualizare, percepţia unei recunoaşteri ce se reproduce, în aşa fel încât spontaneităţii clipei vii îi este inerentă diferenţa unui interval temporal iar, odată cu aceasta, şi un moment al alterităţii. Unitatea profund contopită a ceea ce este dat intuitiv se dovedeşte în realitate a fi ceva compus şi produs. Deoarece Husserl în *Logische Untersuchungen {Cercetări logice)* nu recunoaşte acest proces originar al producerii şi al schimbării din inima subiectivităţii transcendentale, el se înşeală asupra rolului semnului în constituirea unor obiecte şi semnificaţii identice cu sine. Pentru fiecare reprezentare care pune în relaţie trecutul cu prezentul semnul este indispensabil: „Un fonem sau un grafem este până la un anumit grad cu necesitate de fiecare dată altfel, în funcţie de reprezentarea sau de percepţia în care el se prezintă; totuşi el nu poate funcţiona ca semn (şi ca limbă în genere) decât în măsura în care identitatea sa formală permite utilizarea şi recunoaşterea lui repetată. Această identitate este cu necesitate una ideală."[320] în locul idealităţii semnificaţiilor în sine, pe care Husserl le separă de actele opinării şi comunicării tot atât de strict ca şi de semnul substrat al exprimării şi de referent

Derrida recurge la

„idealitatea formei sensibile a semnificantului".[321] Aceasta el nu o explică însă pragmatic, pornind de la utilizarea coordonată de reguli, ci prin delimitarea faţă de ceea ce el numeşte metafizica husserliană a prezenţei.
Husserl s-a lăsat orbit - aceasta este obiecţia principală a lui Derrida -de reprezentarea fundamentală a metafizicii occidentale conform căreia idealitatea semnificaţiei identice cu sine este garantată doar de prezenţa vie a trăirii actuale, intuitiv accesibile şi nemijlocite, în interioritatea subiectivităţii purificate transcendental de toate adaosurile empirice; altfel, el nu s-ar fi putut înşela asupra faptului c ă în punctul de provenienţă al acestui prezent aparent absolut se deschide o diferenţă temporală şi o alteritate, pe care Derrida le caracterizează ca *diferenţă pasivă* şi *amânare generatoare de diferenţă.* Acest „nu-încă" al unui prezent potenţial care deocamdată ni se sustrage aşteptând să survină constituie fundalul trimiterilor, fără de care absolut nimic nu ar putea fi experimentat *ca* prezent. Derrida contestă că intenţia de Semnificare se poate împlini de fiecare dată în intuiţia care o realizează, că poate ajunge să se suprapună cu aceasta, că poate fuziona cu ea. O intuiţie nu poate declanşa niciodată acea schimbare a intenţiei de semnificare produsă de expresie. Mai degrabă fluctuaţia temporală şi alteritatea sunt pentru ambele constitutive - atât pentru funcţia de semnificare a unei expresii lingvistice care trebuie să rămână inteligibilă tocmai în abs.enţa acelui ceva la care se referă ceea ce s-a intenţionat sau s-a spus; cât şi pentru structura experienţei obiectului, care numai prin anticiparea unei expresii interpretative ce depăşeşte trăirea actuală şi care ca atare nu este prezentă, poate fi identificat şi menţinut ca ceva perceput în prezent.
La baza fiecărei percepţii se află o structură a repetiţiei, pe care Husserl a cercetat-o în termeni de protenţie şi retenţie. Husserl nu a observat că această structură a actualizării devine posibilă doar prin forţa de simbolizare sau prin funcţia de substitut a semnului. Numai expresia în exterioritatea nesublimabilă, de substrat a caracterului de semn generează diferenţa ireductibilă,

pe de o parte, între sine însăşi şi acel ceva pentru care stă - semnificaţia sa; şi, pe de altă parte, între sfera semnificaţiilor articulate prin limbă şi sfera intramundană, căreia îi aparţin vorbitorul şi interlocutorul cu trăirile lor, dar şi vorbirea şi, în primul rând, obiectele ei. Derrida interpretează raportul diferenţiat în sine dintre expresie, semnificaţie şi trăire ca falie prin care cade acea lumină a limbii în care ceva poate fi prezent ca ceva în lume. Numai expresia şi semnificaţia luate împreună pot reprezenta ceva - şi această reprezentare simbolică Derrida o concepe ca pe un proces al

Note:

J. Derrida (1979), 106.

survenirii timpului, ca pe acea amânare, acea absenţă şi sustragere care se manifestă în structura actualizării şi a venirii la lumină în actul intuiţiei. Husserl nu a recunoscut relaţia internă între această structură de repetiţie şi funcţia de substitut a semnului lingvistic; pentru a explica acest lucru Derrida se referă acum la remarca secundară a lui Husserl, conform căreia „eu fantasmez de fiecare dată în reprezentările cuvintelor, care îmi însoţesc şi-mi sprijină gândirea tăcută, cuvintele *rostite de vocea mea.*"[m2] Derrida este convins că Husserl a putut neglija caracterul de substrat al semnului lingvistic ca moment neesenţial, deoarece în tradiţia occidentală forma sonoră, întruchiparea fonetică se bucură de un primat dubios în faţa formei scrise, respectiv în faţa însemnării grafice. Transparenţa fugitivă a vocii dă un impuls decisiv asimilării cuvântului cu semnificaţia exprimată. Deja Herder făcuse trimitere la raportarea curioasă la sine care există în „a te auzi vorbind". Precum Herder (şi Gehlen) Derrida subliniază intimitatea şi transparenţa, apropierea absolută a expresiei însufleţite simultan de respiraţia mea şi de intenţia mea de semnificare.

Percepându-se pe sine, vorbitorul realizează trei acte într-unui singur în mod aproape indisociabil: el produce forme sonore; el percepe, afectându-se pe sine, forma sensibilă a fonemului; şi înţelege totodată semnificaţia intenţionată: „orice altă formă a

autoafectării trebuie sau să traverseze domeniul a ceea ce este străin, sau să renunţe la pretenţia de a fi universală."[323] Această însuşire nu explică doar primatul cuvântului rostit, ci şi sugestia că fiinţa inteligibilului ar fi oarecum incorporai prezentă şi confirmată de ceea ce este trăit ca prezent în evidenţă nemijlocită. în această măsura fonocen-trismul şi logocentrismul sunt strâns înrudite: „Vocea poate arăta obiectul ideal sau semnificaţia ideală... fără a se pierde într-o aventură în afara idealităţii sau în afara interiorităţii vieţii prezente sie înseşi."[324] Aceasta devine teza gramatologiei pentru o critică a metafizicii: „în închiderea acestei experienţe cuvântul este trăit ca unitatea elementară şi indisolubilă a semnificatului şi a vocii, a conceptului şi a unei substanţe transparente a expresiei.
Dacă însă fonocentrismul constituie motivul privilegierii metafizice a prezentului şi dacă această metafizică a prezenţei explică la rândul ei de ce lui Husserl îi rămâne inaccesibilă cunoaşterea semiotică fundamentală a funcţiei de substitut a semnului şi funcţia deschizătoare de lume a acestuia,

Note:
[322] E. Husserl (1913), 97.
[323] J. Derrida (1979), 135.
[324] J. Derrida (1979), 134.
[325] J. Derrida (1979), 39.

se impune atunci să nu mai înţelegem caracterul de semn al expresiei lingvistice şi funcţia sa de substitut din orizontul lui „a te auzi vorbind", ci să luăm ca punct de plecare al analizei *scriitura.* Expresia scrisă aduce aminte cu mai multă încăpăţânare de faptul că semnele lingvistice fac posibilă, „în ciuda absenţei depline a unui subiect şi dincolo de moartea sa", descifrarea unui text, iar dacă nu garantează înţelegerea acestuia, atunci cel puţin o promit. Scrierea este promisiunea testamentară a înţelegerii. Critica lui Derrida la adresa teoriei husserliene a semnificaţiei vizează următorul punct strategic: până la Husserl (şi chiar Heidegger) metafizica a gândit fiinţa ca prezenţă - fiinţa este „producţia şi adunarea fiinţării în prezenţă în calitate de cunoaştere şi dominaţie."[326] Astfel, istoria metafizicii culminează într-un intuiţionism fenomenologic ce distruge acea diferenţă

originară a fluctuaţiei timpului şi a alterităţii - care ea de-abia face posibilă identitatea obiectelor şi semnificaţiilor în autoafectarea sugestivă - prin propria voce lipsită de diferenţă: „O voce lipsită de diferanţă, o voce fără scriitură este totodată absolut vie şi absolut moartă."
Traducătorul utilizează în această propoziţie cuvântul artificial „diferanţă" pentru a reda jocul de cuvinte a lui Derrida cu expresiile omofone „difference" şi „differance". Structura de semn care stă la baza structurii de repetiţie a trăirii se asociază cu sensul temporal al amânării, al tărăgănării prin ocolişuri, al rezervei calculate, al trimiterii la ceva ce se va produce mai târziu. Prin aceasta structura de referinţă a substituţiei, a reprezentării sau înlocuirii a ceva prin altceva dobândeşte dimensiunea *temporalizării* şi a *ordonării ce diferenţiază: ,JDifferer* în acest sens înseamnă a temporaliza, înseamnă a recurge conştient sau inconştient la medierea temporală şi temporizatoare a unei ocoliri care suspendă executarea sau realizarea unei , dorinţe' sau ,voinţe'".[327] Cu ajutorul acestui concept de „diferanţă" încărcat cu dinamică temporală Derrida vrea să submineze prin radicalizare tentativa lui Husserl de a dezvălui un sens ideal al semnificaţiilor „în sine", purificat de toate adaosurile empirice. Derrida urmăreşte idealizările lui Husserl până în stratul cel mai profund al subiectivităţii transcendentale pentru a concretiza aici, la originea spontaneităţii trăirii prezente sie înseşi, acea diferanţă indestructibilă care, dacă este reprezentată după modelul structurii de referinţă a unui text scris, poate fi gândită, ca operaţie desprinsă de actele subiectivităţii, tocmai ca *survenire fără subiect.* Scriitura trece drept semn originar în

genere, semn desprins din toate relaţiile pragmatice ale comunicării şi devenit independent de vorbitor şi interlocutor. Această scriitură care precede oricărei fixări ulterioare a formelor sonore, „scriitura originară", face cu putinţă - ca să spunem aşa,

fără a presupune participarea subiectului transcendental şi actele acestui subiect -diferenţierile deschizătoare de lume între inteligibilul semnificaţiilor şi empiricul care accede înăuntrul orizontului său la apariţie, între lume şi intra-mundan. Acest fapt de a face cu putinţă este un proces al amânării în diferenţiere. Din această perspectivă inteligibilul diferit de sensibil apare totodată ca fiind sensibilul amânat, conceptul diferit de intuiţie apare ca intuiţie amânată, iar cultura diferită de natură apare ca natura amânată. Astfel Derrida ajunge la o răsturnare a fundamentalismului husserlian, în măsura în care forţa transcendentală a originii proprie subiectivităţii generatoare trece în productivitatea anonimă şi întemeietoare de istorie a scriiturii. Prezenţa a ceea ce se arată de la sine în intuiţia actuală devine în genere dependentă de forţa de reprezentare a semnului.
Acum este important de văzut că Derrida nu rupe în decursul acestei mişcări de gândire nicidecum cu persistenţa fundamentalistă a filosofiei subiectului - el face doar ca acel ceva care conta pentru aceasta drept fundamental să fie dependent de baza situată şi mai profund, devenită fluctuantă sau oscilantă, a unei puteri fluidizate temporal a originii. Derrida recurge nestânjenit, în stilul filosofiei originii, la această scriitură primordială care îşi lasă urmele anonim şi în absenţa oricărui subiect: „Ar fi necesar un alt nume decât cel al semnului şi al re-prezentării pentru a putea gândi şi pentru a putea vorbi despre această epocă, pentru a putea gândi ca „normal" şi „pre-originar" ceea ce Husserl a crezut că poate izola ca o experienţă secundară particulară, întâmplătoare, dependentă: experienţa derivării nesfârşite a semnelor care se deplasează încoace şi încolo, schimbă între ele scenele şi îşi vrăjesc reciproc fără început şi sfârşit actualizarea."[328] Nu istoria fiinţei este începutul şi sfârşitul, ci o imagine de puzzle: efectele de oglindire labirintice ale vechilor texte dintre care fiecare trimite în continuare la texte şi mai vechi, fără a trezi speranţa de a intra vreodată în posesiunea scrierii originare. Precum Schelling altă dată în speculaţia sa asupra îmbinării atemporal-tem-poralizante a trecutului, prezentului şi viitorului, tot aşa zăboveşte Derrida asupra ideii ameţitoare a unui trecut care nu a fost niciodată prezent.

IV

Pentru a face inteligibilă această idee a unei scriituri primordiale care premerge tuturor inscripţiilor identificabile, Derrida explică pornind de la *Principiile lingvisticii* (Berlin 1967) ale lui Saussure teza sa conform căreia scriitura este într-o anumită privinţă mediul de exprimare primordial al limbii. El atacă în repetate rânduri concepţia aparent trivială după care limba se bazează, conform structurii sale, pe cuvântul vorbit, iar scrisul copiază pur şi simplu foneme. Bineînţeles că Derrida nu susţine afirmaţia empirică cum că scrisul ar fi fost reprezentat cronologic mai timpuriu decât vorbirea. El îşi sprijină argumentul chiar pe reprezentarea obişnuită, conform căreia scrisul reprezintă semnul devenit reflexiv prin excelenţă. Totuşi scrisul nu este ceva parazitar; mai degrabă cuvântul vorbit tinde prin natura lui să fie suplimentul cuvântului scris, în aşa fel încât esenţa limbii, anume stabilirea *convenţională* şi „instituţionalizarea" semnificaţiilor în semnul-substrat, poate fi explicată cu ajutorul însuşirilor constitutive ale scriiturii. Toate mediile de exprimare sunt prin esenţă „scriitură". Toate semnele lingvistice sunt arbitrare, se află într-o relaţie convenţională cu semnificaţia pe care o simbolizează; iar „ideea asocierii nu poate fi gândită înaintea posibilităţii scrisului şi în afara orizontului său".[329]

Derrida se foloseşte de reprezentarea fundamentală a foneticii structuraliste, potrivit căreia caracteristicile definitorii ale fiecărui fonem particular sunt determinate numai prin relaţia stabilită sistematic a unui fonem cu toate celelalte. însă în acest caz forma sonoră particulară nu este constituită prin substanţa fonetică, ci printr-un mănunchi de caracteristici raportate la sistem, abstracte. Derrida citează cu satisfacţie pasajul următor din *Principiile* lui Saussure: „în esenţa sa semnificantul lingvistic nu este nicidecum sonor; el este necorporal, nu este constituit prin substanţa sa materială, ci doar prin diferenţele care separă imaginea sa sonoră de toate celelalte."[330] Derrida se bazează pe proprietăţi structurale ale semnului care se pot realiza la fel de bine în substanţa cernelei, precum şi în substanţa aerului; în aceste forme abstracte de expresie care se comportă indiferent faţă de mediile de expresie diferite ale formei sonore şi scrise el recunoaşte caracterul de scriitură al limbii. Această scriitură primordială le stă amândurora la bază, atât cuvântului rostit, cât

şi celui scris.

[j29] J. Derrida (1974), 78; v. şi excelenta prezentare a lui J. Culler, *On deconstmction,* London 1983,   89-109.
F. d. Saussure (1967), 141 sq.

Scriitura primordială ia locul unui creator nesubiectual de structuri, care sunt, conform structuralismului, lipsite de orice autor. Ea instituie diferenţele între elementele-semne, raportate reciproc unele la altele într-o ordine abstractă. Aceste „diferenţe" în sensul structuralismului Derrida le îmbină nu fără violenţă cu acea diferanţă - elaborată cu ajutorul teoriei husserliene a semnificaţiei - care trebuie să depăşească diferenţa ontologică a lui Heidegger: „Ea (diferanţă) face cu putinţă articulaţia cuvântului rostit şi a scriiturii - în sens obişnuit -, aşa cum ea fundează şi opoziţia metafizică între sensibil şi inteligibil şi, dincolo de acestea, între semnificant şi semnificat, între expresie şi semnificaţie."[331] Toate expresiile lingvistice, indiferent dacă apar în forma fonemelor sau a grafemelor, sunt oarecum puse în mişcare de o scriitură primordială care însă nu este prezentă. Precedând tuturor proceselor comunicative şi subiecţilor participanţi, ea îndeplineşte funcţia unei deschideri de lume, ce-i drept, în aşa fel încât rămâne retrasă, rezistă parusiei şi-şi lasă urma doar în structura de trimitere a textului generat la „textul universal". Motivul dionisiac al zeului care îşi face simţită prezenţa promisă fiilor şi fiicelor Occidentului într-un mod şi mai percutant printr-o absenţă mistuitoare revine în metafora despre scrierea primordială şi urma ei: „însă mişcarea urmei este cu necesitate ascunsă, ea se iveşte ca ascundere de sine. Dacă celălalt se anunţă ca atare, el se actualizează în disimularea lui însuşi.
Deconstrucţiile lui Derrida urmează cu exactitate mişcarea de gândire heideggeriană. Involuntar el demască fundamentalismul răsturnat al acestei gândiri, supralicitând încă o dată diferenţa

ontologică şi fiinţa prin diferanţă unei scrieri care mută cu încă un etaj mai jos o origine deja pusă în mişcare. Astfel, câştigul pe care Derrida l-a sperat de la gramatologie şi de la o textualizare aparent concretizatoare a istoriei fiinţei rămâne neînsemnat. Ca participant la discursul filosofic al modernităţii, Derrida moşteneşte slăbiciunile unei critici a metafizicii care nu se rupe de intenţia filosofiei originii. în ciuda gestului schimbat, el nu realizează în cele din urmă decât o mistificare a unor patologii sociale evidente; şi el desprinde gândirea esenţială, şi anume deconstructivă, de analiza ştiinţifică şi ajunge la invocarea în formule goale a unei autorităţi nedeterminate. Aceasta nu este însă autoritatea unei fiinţe ocultate de fiinţare, ci autoritatea unei scrieri care nu mai este Sfântă Scriptură, a unei scrieri exilate, rătăcitoare, înstrăinate de propriul ei sens, care mărturiseşte testamentar despre absenţa sacrului. Derrida se deosebeşte

Note:

[1] J. Derrida (1974), 110. [!]J. Derrida (1974), 82.

de Heidegger mai întâi printr-o pretenţie de aparentă ştiinţificitate; apoi, însă, el nu face decât să se situeze cu a sa Nouă Ştiinţă peste pretinsa incompetenţă a ştiinţelor, în general, şi a lingvisticii, în particular.[333]

Derrida dezvoltă istoria fiinţei codată în scris într-o altă variantă decât Heidegger. Ce-i drept, el expediază ca şi acesta politica şi istoria contemporană într-un plan ontic de suprafaţă, pentru a putea zburda şi mai nestingherit, purtat de asociaţii, pe tărâmul ontologic al scriiturii primordiale. însă retorica, care la Heidegger serveşte iniţierii în destinul fiinţei, promovează la Derrida o altă atitudine, una mai degrabă subversivă. Derrida se află mai aproape de dorinţa anarhistă de a întrerupe continuumul istoriei decât de indicaţia autoritară de a te supune destinului.[334]

Această atitudine contrară ţine probabil de faptul că Derrida, în ciuda oricărei dezminţiri, rămâne aproape de mistica iudaică. El nu vrea să se reîntoarcă precum Noul Păgânism în urma începuturile monoteismului, în urma unui concept al unei tradiţii ce rămâne legată de urmele scriiturii divine pierdute şi care se

continuă prin exegeza eretică a Scripturilor. Derrida citează aprobând o vorbă a rabinului Eliezer, transmisă de E. Levinas: „Dacă toate mările ar fi pline de cerneală, toate iazurile plantate cu trestie de scris, dacă cerul şi pământul ar fi din pergament, şi toţi oamenii ar practica arta scrierii, ele tot nu ar epuiza Thora, pe care eu am studiat-o; prin aceasta Thora ar scădea la fel de puţin ca marea în care este înmuiată o pană."[335] Cabaliştii au avut deja totdeauna interesul să valorizeze Thora vorbită, care se bazează pe cuvântul omului, faţă de cuvântului presupus divin al Bibliei. Ei conferă un rang superior comentariilor prin care fiecare generaţie îşi reînsuşeşte revelaţia. Căci adevărul nu este fixat, nu a devenit pozitiv o dată pentru totdeauna într-un număr bine determinat de enunţuri. Această concepţie cabalistică a fost mai târziu încă o dată radicalizată. Acum până şi Thora scrisă trece drept o traducere problematică a cuvântului divin în limba oamenilor - ca o simplă interpretare, chiar contestabilă. *Totul* este o Thora orală, nici o silabă nu este transmisă autentic, nu este transmisă, pentru a spune aşa, în scriitura primordială. Thora copacului cunoaşterii este de la bun început o Thora ocultată. Ea îşi schimbă permanent veşmintele, iar aceste veşminte sunt tradiţia.

Note:

[333] J. Derrida (1974), 169 v. şi interviul cu Julia Kristeva în: J. Derrida, *Positions,* Chicago 1981,35 sq.

[334] Derrida spune despre diferanţă: „Ea nu stăpâneşte, nu domneşte peste nimic, nu exercită nici o autoritate. Nu se anunţă prin nici o majusculă. Nu numai că nu există nici un imperiu al diferanţei, ci aceasta este pentru orice imperiu subversivă" (Derrida, 1976, 29).

[335] J. Derrida (1974), 31.

G. Scholem relatează despre discuţii declanşate de întrebarea dacă toate cele zece porunci au fost transmise nefalsificat de către Moise poporului lui Israel. Câţiva cabalişti erau de părere că doar primele două porunci, care constituie monoteismul, provin de la însuşi Dumnezeu; alţii puneau la îndoială chiar şi autenticitatea primelor cuvinte transmise de Moise. Rabinul Mendel din Rymanow radicalizează şi mai mult o idee a lui Maimonides: „După părerea lui, nici măcar primele două porunci nu provin dintr-o revelaţie nemijlocită făcută întregii comunităţi a lui Israel.

Tot ce a auzit Israel nu era nimic altceva decât acel *Aleph* cu care începe în textul ebraic al Bibliei prima poruncă... Aceasta mi se pare", adaugă Scholem, „a fi o propoziţie demnă de toată atenţia şi adevărată într-un mod care dă de gândit. Consoana *Aleph* nu reprezintă în ebraică nimic altceva decât aspirarea laringală care precede unei vocale la începutul cuvântului. *Aleph* reprezintă deci totodată elementul din care provine fiecare sunet articulat... A auzi *Aleph-u*l nu înseamnă propriu-zis nimic, ci este doar trecerea la toate limbile perceptibile, şi nu se poate spune despre el că transmite în sine un sens specific. Cu propoziţia sa îndrăzneaţă... rabinul Mendel reduce revelaţia la o revelaţie mistică, adică la o revelaţie, ce-i drept, infinit înzestrată în sine cu sens, însă *fără* unul *specific.* Ea reprezenta ceva ce, pentru a întemeia autoritatea religioasă, trebuia tradus în limbile omeneşti; şi ceea ce a făcut Moise este exact în sensul acestei idei. Fiecare enunţ întemeietor de autoritate ar fi o interpretare care, oricât de valabilă şi înaltă ar fi, rămâne totuşi o interpretare umană a ceva care o transcende."[336] *Aleph-u*l rabinului Mendel este înrudit cu „a"-ul aton, discriminat doar în scris din „differance", numai prin faptul că în indeterminarea acestui semn fragil şi ambiguu este concentrată întreaga plenitudine a promisiunii.
Conceptul lui Derrida circumscris gramatologic al unei scriituri primordiale ale cărei urme nu fac decât să provoace cu atât mai multe interpretări, cu cât devin mai indescifrabile, înnoieşte conceptul mistic al tradiţiei ca un proces de revelaţie *care întârzie.* Autoritatea religioasă nu-şi păstrează forţa decât atâta vreme cât îşi disimulează adevăratul chip şi hrăneşte astfel febra descifratoare a interpreţilor. Deconstrucţia realizată în mod stăruitor reprezintă munca paradoxală a unei continuări a tradiţiei, în care energia salvatoare nu se reînnoieşte decât prin efort epuizant. Munca deconstrucţiei face să crească şi mai mult grămada de moloz a interpretărilor pe care vrea să le demoleze pentru a dezvălui fundamentele învăluite.

Note:

' G. Scholem, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik,* Ffm. 1973, 47 sq.

Derrida crede că îl depăşeşte pe Heidegger; din fericire, el merge în urma acestuia. Experienţele mistice şi-au putut desfăşura, în tradiţiile iudaice şi creştine, forţa lor destructivă, forţa lor de lichidare ameninţătoare pentru instituţii şi dogme, doar fiindcă au rămas, în aceste contexte, raportate la Dumnezeul unic, ascuns, care transcende această lume. Iluminările rupte de această sursă concentrată de lumină devin ciudat de difuze. Calea profanării ei consecvente trimite către acel domeniu al experienţelor radicale pe care l-a deschis arta avangardistă. Nietzsche şi-a extras orientările din desfătarea pur estetică a subiectivităţii extatice, ieşite din sine. Heidegger s-a oprit la jumătatea drumului; el vroia să păstreze forţa unei iluminări care *şi-a pierdut direcţia,* fără a plăti însă preţul pentru profanarea acesteia. El se joacă astfel cu o aură care şi-a pierdut sacralitatea. în mistica fiinţei iluminările recad în magie. In mistica neopăgână, din charisma distrugătoare de limite a extraco-tidianului nu izvorăşte nici ceva eliberator, precum în estetic, nici ceva înnoitor, precum în religios - izvorăşte însă, în tot cazul, farmecul şarlataniei. Derrida purifică acum de acest farmec mistica fiinţei readusă în contextul tradiţiei monoteismului.[337] Dacă această presupunere nu este pe de-a întregul

Note:

[337] îmi văd confirmată această interpretare printr-un articol al lui Susan Handelman pe care nu l-am cunoscut decât ulterior (graţie unei trimiteri a lui J. Culler): *J. Derrida and the Heretic Hermeneutic,* în: M. Krapnick (ed.), *Displacement, Derrida and After,* Bloomington, Indiana, 1983, 98 sqq. S. Handelman aminteşte de un citat interesant din Levinas pe care Derrida şi-l însuşeşte (în eseul său despre Levinas): „A iubi mai mult Thora decât pe Dumnezeu înseamnă protecţie împotriva nebuniei contactului direct cu sacrul", şi subliniază înrudirea lui Derrida cu tradiţia rabinică şi în special cu radicalizările cabalistice şi eretice ale acesteia: „The statement (of Levinas) is striking and eminently Rabbinic - the Thora, the Law, Scripture, God, he says, are even more important than He. We might say that Derrida and the Jewish heretic hermeneutic do precisely that: forsake God but perpetuate a Thora, Scripture or Law in their own displa-ced and ambivalent way" (115). S. Handelman se referă, de asemenea, la devalorizarea transmiterii originale a cuvântului lui Dumnezeu în favoarea Thorei orale care, în decursul istoriei exilului, ridica pretenţia la o autoritate crescândă şi în cele din urmă chiar decisivă: „That is, all later Rabbinic interpretation shared the same divine

origin as the Thora of Moses; interpretation, in Derridean terms, was 'always already there'. Human interpretation and commentary are fluid in a way that it is difficult to imagine for a sacred text, but this fluidity is a central tenet of contemporary criticai theory, especially in Derrida." (101) Mai departe S. Handelman plasează în mod convingător denunţarea de către Derrida a logocentnsmului occidental ca fonocentrism în contextul istorico-religios al unei apărări repetate a literei împotriva spiritului. Derrida dobândeşte astfel un loc în cadrul apologeticii iudaice. Creştinismul paulian a discreditat istoria interpretării Thorei orale ca „litere moarte" (2 Corintinieni 3, 6) în faţa „spiritului viu" al prezenţei nemijlocite a lui Cristos. Pavel critică evreii care se agaţă de litere şi care nu vor să renunţe la „scriere" în favoarea „logos-ului" revelaţiei eristice: „Derrida's choice of writing to oppose to Western logocentrism is a re-emergence of Rabbinic hermeneutics in a

falsă, Derrida se reîntoarce în acel loc istoric unde cândva mistica s-a transformat în iluminism. Scholem a intuit o viaţă întreagă această schimbare radicală produsă în secolul al 18-lea. în condiţiile secolului al 20-lea, mistica şi iluminismul s-au reîntâlnit pentru „o ultimă dată" la Benjamin, şi aceasta s-a întâmplat cu mijloacele conceptuale ale Materialismului Istoric. Că această mişcare singulară de gândire se poate repeta cu mijloacele unui fundamentalism negativ mi se pare îndoielnic; în orice caz, ea ar trebui să ne conducă şi mai adânc în modernitatea pe care Nietzsche şi urmaşii săi vroiau să o depăşească.

Excurs asupra nivelării diferenţei de gen dintre filosofie şi literatură

I

„Dialectica negativă" a lui Adorno şi „deconstrucţia" lui Derrida pot fi înţelese ca răspunsuri diferite la aceeaşi problemă. Autocritica totalizatoare a raţiunii se încurcă în contradicţia performativă de a vrea să dezvăluie natura autoritară a raţiunii centrate în subiect numai prin recurs la propriile mijloace ale acesteia. Mijloacele de gândire care ratează „non-identicul" şi care rămân prizoniere în „metafizica prezenţei" sunt totodată singurele mijloace disponibile pentru a dezvălui insuficienţa proprie a acesteia. Heidegger scapă de acest paradox refugiindu-se în înălţimile imponderabile ale unui discurs ezoteric special, care se desprinde în general de limitările vorbirii discursive şi se imunizează, prin indeterminare, faţă de oricare obiecţie specifică.

Note: continuare

displaced way. Derrida will undo Greco-Christian theology and move us back from ontology to grammatology, from Being to Text, from Logos to Ecriture-Scripture." (111) în acest context este de mare importanţă faptul că Derrida nu-şi procură motivul zeului activ prin absenţă şi retragere, precum Heidegger prin Holderlin, din receptarea romantică a lui Dionyssos, neputând să-l opună monoteismului ca pe un motiv *arhaic.* Mai degrabă absenţa activă a lui Dumnezeu este un motiv pe care Derrida îl găseşte prin Levinas în chiar tradiţia iudaică: „The absent God of the Holocaust, the God who obscures his face, paradoxically becomes for Levinas the condition of Jewish belief... Judaism is then defined as this trust in an absent God". (115) Prin aceasta critica metafizicii dobândeşte la Derrida o altă semnificaţie decât la Heidegger. Travaliul deconstrucţiei serveşte unei înnoiri nemărturisite a unui discurs cu Dumnezeu, care a fost întrerupt în condiţiile *moderne* ale unei ontoteologii care şi-a pierdut caracterul obligatoriu. Nu depăşirea modernităţii prin recursul la surse arhaice ar fi atunci intenţia, ci o luare specifică în consideraţie a condiţiilor gândirii moderne postmetafizice, în care discursul cu Dumnezeu protejat ontoteologic nu mai poate fi continuat.

Heidegger se foloseşte, în demersul criticii metafizicii, de conceptele metafizice ca de o scară pe care o aruncă după ce a escaladat pervazul. O dată ajuns sus, Heidegger cel din perioada târzie nu se retrage însă, ca tânărul Wittgenstein, în contemplarea tăcută a misticului, ci ridică cu gesturi profetice, într-un şuvoi de cuvinte, pretenţii la autoritatea celui iniţiat.
Altfel procedează Adorno El nu se strecoară afară din paradoxul criticii autoreferenţiale a raţiunii; el face din contradicţia performativă, recunoscută ca fiind inevitabilă şi în care această gândire se mişcă de la Nietzsche încoace, forma de organizare a comunicării indirecte. Gândirea identificatoare întoarsă împotriva ei înseşi este constrânsă la o dezminţire continuă. Ea lasă să se vadă rănile pe care şi le provoacă sieşi şi obiectelor. Acest exerciţiu poartă pe bună dreptate numele de dialectică negativă; căci Adorno practică neabătut, ca pe un fel de fetişism al dezvrăjirii, negaţia determinată, deşi ea şi-a pierdut orice punct de sprijin în configuraţia categorială a logicii hegeliene. Cramponarea de o procedură critică ce nu mai poate fi sigură de propriile baze se explică prin faptul că Adorno, spre deosebire de Heidegger, nu dispreţuieşte de pe poziţii elitiste gândirea dis-

cursivă. Rătăcim pe tărâmul discursivului, desigur, într-un exil; şi, totuşi, numai forţa insistentă, mobilizată împotriva'ei înseşi a unei reflecţii lipsite de fundament păstrează relaţia cu utopia unei cunoaşteri neconstrângător-intui-tive de mult apuse, ce aparţine trecutului imemorial.[338] Ca formă decăzută a acesteia gândirea discursivă nu se poate identifica de la sine; abia experienţa estetică dobândită prin contactul cu arta avangardistă o ajută să facă acest lucru. Promisiunea, pe care o tradiţie filosofică învechită nu o mai poate onora, s-a retras în scriitura inversată a operei de artă ezoterice şi necesită o descifrare negativă. Din această muncă de descifrare filosofia ia acel rest al unei încrederi paradoxale în raţiune, cu care Dialectica Negativă execută, cu obstinaţie, contradicţiile (în dublul sens al cuvântului) sale performative.
Derrida poate să nu împărtăşească încrederea reziduală, confirmată estetic, a lui Adorno într-o raţiune de-plasată, alungată din domeniile filo-sofiei şi chiar devenită utopică. Tot atât de puţin crede el, ce-i drept, că Heidegger, care foloseşte conceptele metafizice pentru a le „elimina prin epuizare", s-a sustras cu adevărat constrângerilor conceptuale ale filosofiei subiectului. Cu siguranţă că Derrida vrea să continue drumul deschis al criticii metafizicii; şi el vrea să evadeze mai degrabă din paradox, decât s ă-i tot dea târcoale, gândindu-se la el. însă, ca şi Adorno, el s-a opus gestului pro-

Note:
[338] H. Schnădelbach, *Dialeklik als Vernunftkritik,* în: L. v. Friedeburg, J. Habermas (ed.), *Adorno-Konferenz* 1983, 66 sqq.

funzimii, pe care Heidegger îl imită necugetat faţă de interlocutorul său, filosofia originii. De aceea, există paralele şi între Derrida şi Adorno.
Această înrudire în gestul gândirii ar necesita o analiză mai exactă. Adorno şi Derrida sunt sensibilizaţi în acelaşi mod împotriva modelelor definitive, totalizatoare, care-şi încorporează totul, în special împotriva organicului din opera de artă. Astfel, ambii accentuează primatul alegoricului faţă de simbolic, al metonimiei faţă de metaforă, al romanticului faţă de clasic. Ambii folosesc fragmentul ca formă a prezentării şi sunt suspicioşi în

faţa oricărui sistem. Ambii descifrează, cu multă inspiraţie, cazul normal pornind de la cazurile limită; ei se întâlnesc într-un extremism negativ, descoperă esenţialul în marginal şi secundar, dreptatea de partea subversivului şi repudiatului, adevărul la periferie şi în neautentic. Unei neîncrederi faţă de tot ceea ce este nemijlocit şi substanţial îi corespunde căutarea intransigentă a medierilor, a presupoziţiilor şi dependenţelor ascunse. Criticii originilor, originalelor, primordialităţilor îi corespunde un anumit fanatism de a demonstra în toate existenţa a ceva doar produs, imitat şi secundar. Ceea ce străbate ca un motiv materialist opera lui Adorno, demascarea instituirilor idealiste, răsturnarea falselor contexte de constituire, teza despre primatul obiectului, - toate acestea îşi găsesc o paralelă în logica lui Derrida a suple-mentarităţii. Munca revoltătoare a decbnstrucţiei vizează distrugerea ierarhiilor cizelate de concepte fundamentale, demolarea contextelor de întemeiere şi a relaţiilor conceptuale de dominaţie, ca de exemplu între vorbire şi scriitură, între inteligibil şi sensibil, natură şi cultură, interior şi exterior, spirit şi materie, bărbat şi femeie. Una dintre aceste perechi conceptuale o formează logica şi retorica. Derrida are un interes deosebit să răstoarne primatul, canonizat deja de Aristotel, al logicii în faţa retoricii.

Să nu ne închipuim cumva că Derrida s-ar fi ocupat de această întrebare controversată din perspectivele fireşti ale istoriei filosofiei. Altfel ar fi trebuit să relativizeze valoarea propriului său proiect, comparându-l cu moştenirea constituită de la Dante până la Vico, şi păstrată vie de Hamann, Humboldt şi Droysen până la Dilthey şi Gadamer. In această tradiţie s-a făcut auzit acel protest împotriva primatului platonico-aristotelic al logicului în faţa reto-ricului, căruia Derrida îi dă din nou glas. Derrida vrea să extindă suveranitatea retoricii asupra domeniului logicului pentru a rezolva acea problemă în faţa căreia se află critica totalizatoare a raţiunii. Aşa cum am arătat, el nu vrea să se declare mulţumit nici cu dialectica negativă a lui Adorno, nici cu critica metafizicii a lui Heidegger - prima rămâne prizoniera fericirii raţionale a dialecticii, a doua vorbăriei despre origine a metafizicii.
Heidegger evită paradoxul criticii autoreferenţiale a raţiunii numai prin faptul că reclamă

pentru gândirea evocatoare (Andenken) un statut special, şi anume dezlegarea de constrângerile discursive. Heidegger păstrează tăcerea asupra accesului privilegiat la adevăr. Derrida năzuieşte, în cele din urmă, la acelaşi acces ezoteric la adevăr, însă el nu doreşte să accepte acest acces ca pe un privilegiu - indiferent de la care instanţă. El nu ignoră cu un aer suveran obiecţia de inconsistenţă pragmatică, ci o fac e pe aceasta *lipsită de obiect.*
Despre „contradicţie" nu poate fi vorba decât în lumina unor cerinţe de consistenţă, care îşi pierd autoritatea sau care, în orice caz, sunt subordonate unor alte cerinţe, ca de exemplul unora de natură estetică, în caz că logica îşi pierde primatul ei tradiţional în faţa retoricii. Apoi, deconstrucţionistul poate trata operele filosofiei ca pe cele ale literaturii şi poate adapta critica metafizicii la criteriile criticii literare, care nu face greşeala de a se crede ştiinţifică. Imediat ce luăm în serios caracterul *literar* al scrierilor lui Nietzsche, îndreptăţirea criticii sale a raţiunii trebuie măsurată după criteriile reuşitei retorice, şi nu după consistenţa logică. O asemenea critică adaptată obiectului ei nu se orientează nemijlocit după reţeaua raporturilor discursive din care se construiesc argumente, ci după figurile producătoare de stil care decid asupra forţei de explicare literară şi de deschidere retorică a unui text. Pe cât de puţin intră în cadrele ştiinţei o critică a literaturii, care într-un anumit mod nu face decât să *continue* procesul literar al obiectelor ei, pe atât de puţin se supune o deconstrucţie a marilor texte filosofice - care, într-un sens mai larg, procedează în maniera criticii literare - normelor întreprinderilor pur cognitive ce urmăresc să rezolve anumite probleme.
Derrida *subminează,* deci, acea problemă pe care Adorno o recunoaşte ca fiind inevitabilă şi din care el face punctul de plecare al gândirii identitare ce se transformă reflexiv. EJentru Derrida problema devine fără obiect, deoarece travaliul deconstructivist nu poate fi legat de obligaţiile discursive ale filosofiei şi ştiinţei. Derrida numeşte procedeul său deconstrucţie, deoarece ea trebuie să *demoleze eşafodajul* ontologic pe care filosofia l-a ridicat în decursul istoriei raţiunii centrate în subiect. în acest travaliu al deconstruc-ţiei, Derrida nu procedează analitic în sensul identificării unor presupoziţii sau implicaţii ascunse. în acest fel a criticat fiecare generaţie operele generaţiei

precedente. Derrida procedează mai degrabă în maniera criticii stilistice, descifrând în abundenţa retorică de semnificaţie a straturilor literare ale unui text care apare ca ne-literar ceva de ordinul unor comunicări indirecte prin care textul însuşi îşi dezminte conţinuturile sale manifeste. în acest mod, Derrida constrânge texte, precum sunt cele ale lui Husserl, Saussure sau Rousseau, să depună mărturie împotriva părerii explicite a autorilor lor. Textele răstălmăcite contrazic ele însele, datorită conţinutului

lor *retoric,* ceea ce ele enunţă, de exemplu primatul afirmat explicit al semnificaţiei faţă de semn, al vocii faţă de scriitură, a ceea ce este intuitiv dat şi nemijlocit prezent faţă de ceea ce doar ţine locul şi este amânat sau amână el însuşi. într-un text filosofic, pata invizibilă poate fi tot atât de puţin identificată la nivelul conţinuturilor manifeste ca şi într-un text literar. „Blindness and Insight" sunt împletite retoric una cu alta. Astfel, acele limitări constitutive pentru cunoaştere ale unui text filosofic devin accesibile interpretului de-abia atunci când el tratează textul ca pe ceva ce acesta nu ar vrea să fie - ca pe un text literar.
Dacă însă textul filosofic (sau ştiinţific) ar fi prin aceasta doar *înstrăinat* într-unui aparent literar, deconstruirea ar rămâne un act arbitrar. Ţelul lui Heidegger de a distruge din interior formele de gândire metafizice Derrida îl poate atinge cu ajutorul unui procedeu esenţialmente retoric, numai dacă textul filosofic este *cu adevărat* un text literar - dacă se poate *arăta* că diferenţa de gen dintre filosofie şi literatură se dizolvă la o privire mai atentă. Această dovadă trebuie să poată fi adusă ea însăşi pe calea deconstrucţiei; în orice caz, aici se dovedeşte încă o dată imposibilitatea de a specializa limbajele filosofiei şi ştiinţei pe ţeluri cognitive, aşa încât ele să fie purificate de tot ceea ce este metaforic şi retoric, să fie păstrate nealterate de adaosuri literare. în praxisul deconstructiv se dovedeşte că diferenţa dintre filosofie şi literatură este caducă; la sfârşit, toate diferenţele specifice dispar într-un context textual cuprinzător, care înglobează totul. Ipostaziind, Derrida vorbeşte despre „text universal". Nu rămâne decât scriitura care se scrie pe sine, ca mediu în care fiecare text

este întreţesut cu toate celelalte. Fiecare text în parte, fiecare gen particular şi-a pierdut deja autonomia, înainte de a ajunge să se manifeste, în favoarea unui context care înghite totul şi a unui proces incontrolabil de producere spontană de text. Pe aceasta se bazează primatul retoricii - care are de-a face cu calităţile textelor - faţă de logică ca un sistem de reguli, căruia nu îi sunt subordonate în mod exclusiv decât anumite tipuri de discurs bazate pe argumentare.

II

Transformarea, la început greu de remarcat, a „destrucţiei" în „deconstrucţie" a tradiţiei filosofice transpune, deci, critica radicală a raţiunii în domeniul retoricii şi îi indică, astfel, o ieşire din aporia autoreferenţialităţii: cine vrea să acuze de paradoxuri critica metafizicii după această transformare

a formei ei a înţeles-o greş it ca fiind ştiinţă. Acest argument este corect numai dacă sunt corecte următoarele presupoziţii:

1) critica literară nu este o întreprindere la origine ştiinţifică, căci ea se supune aceloraşi criterii retorice ca şi obiectele ei literare;
2) între filosofie şi literatură există atât de puţin o diferenţă de gen, încât textele filosofice pot fi revelate în conţinuturile lor esenţiale prin critica literară;
3) primatul retoricii în faţa logicii înseamnă competenţa generală a retoricii pentru calităţile generale ale unui cadru textual care înglobează totul şi în care, în cele din urmă, se dizolvă toate diferenţele specifice: tot atât de puţin pe cât constituie filosofia şi ştiinţa universuri proprii, constituie şi arta şi literatura un imperiu al ficţiunii care şi-ar putea afirma autonomia în faţa textului universal.

Propoziţia (3) explică propoziţiile (2) şi (1) în măsura în carenu mai iau „criticii literare" în manieră specifică. Critica literară serveşte ce-i drept ca un caz model care se explică pe sine printr-o

lungă tradiţie; însă el trece, de asemenea, ca model pentru ceva mai general, şi anume pentru o critică făcută după calităţile retorice ale discursurilor cotidiene şi extracotidiene. Procedeul deconstrucţiei se foloseşte de această critică generalizată în scopul aducerii la lumină a abundenţei retorice de semnificaţii a textelor filosofice şi ştiinţifice, împotriva sensului lor manifest. Pretenţia lui Derrida, potrivit căreia „deconstrucţia" este un mijloc pentru a scoate critica nietzscheeană radicală a raţiunii din fundătura autoreferenţialităţii ei aporetice, depinde, deci, de teza numărul (3).
Tocmai această teză se află şi în centrul interesului receptării însufleţite pe care o cunoaşte opera lui Derrida în departamentele de critică literară din universităţile americane proeminente.[339] în SUA critica literară este de mult instituţionalizată în activitatea ştiinţifică ca disciplină academică. O dată cu ea a fost de la început instituţionalizată şi întrebarea chinuitoare privitoare la ştiinţificitatea criticii literare. Fundalul pentru receptarea lui Derrida îl constituie, cu siguranţă, această îndoială endemică, dar şi dizolvarea Noii Critici, care domina de decenii şi care era convinsă de autonomia operei de artă lingvistice, fiind în cele din urmă mistuită de patosul structuralist al ştiinţei. în această constelaţie ideea „deconstrucţiei" s-a putut impu-

Note:

[9] Acest lucru este valabil în special pentru criticii de la Yale - Paul de Man, Geoffrey Hartmann, Hillis Miller und Harold Bloom; v. J. Arac, W. Godzich. W. Martin (ed.), *The Yale Critics: Deconstruction in America,* Univ. of Minnesota Press, Minneapolis, 1983. Centre importante ale deconstructivismului sunt pe lîngă Yale-University printre altele John Hopkins University, precum şi Cornell-University, Ithaca, N. Y.

ne deoarece ea deschidea criticii literare, sub premise exact contrare, o sarcină de o semnificaţie incontestabilă: Derrida contestă autonomia operei de artă lingvistice şi sensul propriu al aparenţei estetice tot atât de energic precum contestă şi posibilitatea ca ştiinţa să atingă vreodată un statut ştiinţific. Totodată critica literaturii îi serveşte ca model pentru un

procedeu care, prin depăşirea gândirii proprie metafizicii prezenţei şi a epocii logo-centrice, preia de-a dreptul o misiune istorică.

Nivelarea diferenţei de gen dintre critica literară şi literatură eliberează travaliul critic de constrângerea anevoioasă de a se supune unor standarde pseudoştiinţifice; totodată, acest lucru o ridică deasupra ştiinţei, până la nivelul înalt al activităţii creatoare. Critica nu mai are nevoie să se înţeleagă pe sine ca ceva secundar, ea dobândeşte rang literar. Cu texte din Miller, Hartmann şi de Man se susţine noua conştiinţă de sine „that critics are no more parasites than the texts they interprete, since both inhabit a host-text of pre-existing language which itself parasitically feeds on their hostlike willing-ness to receive it". Deconstructiviştii se despart de concepţia, moştenită de la Matthew Arnold, despre funcţia pur subordonată a criticii: „Criticism is now crossing over into literature, rejecting its subservient, Arnoldian stance and taking the freedom of interpretative style with a matchless gusto."[340] Astfel Paul de Man tratează în cartea sa, poate cea mai strălucitoare, texte critice din Lukâcs, Barthes, Blanchot şi Jakobson după aceeaşi metodă şi cu aceeaşi fineţe ce se întâlneau altădată doar în textele literare: „since they are not scien-tific, criticai texts have to be read with the same awareness of ambivalence that is brought to the study of non-critical literary texts."[34']

Tot atât de importantă ca şi adaptarea criticii literare la caracteristicile producţiei literare creatoare este însă creşterea în importanţă pe care o cunoaşte critica literară ca participantă la activitatea criticii metafizicii. Această valorizare prin critica metafizicii cere o întregire opusă interpretării lui Derrida a nivelării diferenţei de gen dintre filosofie şi literatură. Jonathan Culler aminteşte de sensul strategic la Derrida al unei tratări a textelor filosofice prin critica literară, cu scopul de a recomanda criticii literare să trateze la rândul ei textele literare ca texte filosofice. Distincţia menţinută şi, totodată, decis relativizată între cele două specii „is essential to the demons-tration, that the most truly philosophical reading of philosophical texts ... is one that treats the work as literature, as a fictive, rhetorical construct whose elements and order are determined by various textual exigencies". Apoi el

Note:

[340] Ch. Norris, *Deconstruction. Theory and Practice,* London şi N. Y. 1982, 93 şi 98.

[341] P. de Man, *Blindness andlnsight,* ed. a 2-a, Minniapolis, 1983, 110.

continuă: „Conversely, the most powerful and opposite readings of literary works may be those that treat them as philosophical gestures by teasing out the implications of their dealings with the philosophical oppositions that support them."[342] Propoziţia (2) este deci variată în sensul următor:

(2') între filosofie şi literatură există atât de puţin o diferenţă de gen, încât textele literare pot fi revelate în conţinutul lor esenţial cu ajutorul criticii metafizicii.

Totuşi, ambele propoziţii (2) şi (2') trimit la primatul afirmat de propoziţia (3) al retoricii faţă de logică. De aceea este important pentru criticii literari americani să dezvolte un concept de literatură *universală* care e identic ca sferă de cuprindere cu retorica în genere şi care ar corespunde „textului universal" al lui Derrida. O dată cu conceptul tradiţional de filosofie, care neagă bazele metaforice ale gândirii filosofice, este deconstruit şi conceptul de literatură limitat la elementul de ficţiune: „The notion of literature or literary discourse is involved in several of hierarchical oppositions on which decon-struction has focused: serious/non-serious, literal/metaphorical, truth/fiction ... Deconstruction's demonstration that these hierarchies are undone by the working of the texts that propose them alters the standing of literary language." Iar acum urmează, în forma unei propoziţii condiţionale, teza de care depinde totul - atât noua înţelegere de sine a criticii literare, valorizate ca critică a metafizicii, cât şi dizolvarea deconstructivistă a contradicţiei performative a unei critici autoreferenţiale a raţiunii: „If serious language is a special case of non-sericms, if truths are fictions whose fictionality has been forgotten, then literature is not a deviant, parasitical instance of language. On the contrary, other discourses can be seen as cases of a generalized literature, or archi-literature."[343] Deoarece Derrida nu face parte dintre filosofii care iubesc argumentarea, este recomandabil să-i urmăm pe discipolii lui critici literari crescuţi în climatul argumentativ anglo-saxon, pentru a vedea dacă această teză se poate susţine cu adevărat.

J. Culler reconstruieşte foarte clar discuţia, oarecum netransparentă, dintre Jacques Derrida şi John Searle pentru a

arăta, luând ca exemplu teoria actelor de vorbire ale lui Austin, că fiecare încercare de a delimita domeniul cotidian al limbii normale de o utilizare „neobişnuită", care „deviază" de la cazurile standard, este sortită eşecului. Teza lui Culler este completată şi confirmată indirect de o cercetare cu metoda teoriei actelor de vorbire, efectuată de Mary Louise Pratt, care doreşte să demonstreze pe exemplul

Note:
[342] J. Culler, *On deconstruction,* London 1983, 150.
[343] J. Culler (1983), 181.

poeticii structuraliste, că şi încercarea de a delimita domeniul extracotidian al vorbirii ficţionale de discursurile cotidiene eşuează (vezi Secţiunea III). Totuşi, să ne referim mai întâi la disputa dintre Derrida şi Searle.[344]

Din această discuţie complexă, J. Culler reliefează ca punct central de dispută întrebarea dacă Austin reuşeşte să facă, aşa cum pare, un pas absolut neechivoc, provizoriu şi pur metodic. Austin vrea să analizeze regulile stăpânite intuitiv de către vorbitorii competenţi, pe baza cărora pot fi efectuate cu succes acţiuni de vorbire tipice. El realizează această analiză asupra unor propoziţii enunţate *cu seriozitate,* pe cât posibil *de simple* şi folosite *în sens literal* din praxisul cotidian *normativ.* Această unitate de analiză a actului standard de vorbire se datorează, deci, unor anumite abstracţii. Teoreticianul actului de vorbire îşi orientează atenţia către un eşantion de enunţuri din limbajul normal, din care sunt excluse toate cazurile complexe, derivate, parazitare şi deviante. La baza delimitării se află un concept al praxisului lingvistic „obişnuit" sau normal, un concept de „ordinary language" de al cărui caracter inofensiv şi consistenţă Derrida se îndoieşte. Intenţia lui Austin este clară: el vrea să analizeze proprietăţile generale, să spunem ale „promisiunii", pe acele cazuri în care exprimarea unor propoziţii corespunzătoare *funcţionează* cu adevărat ca o promisiune. Există contexte în care aceleaşi propoziţii îşi pierd forţa ilocuţionară a unei promisiuni. Pronunţată de un actor pe scenă, ca parte componentă a unei poezii sau doar în cadrul unui monolog, o promisiune devine,

crede Austin, „într-un mod curios goală şi nulă". Acelaşi lucru este valabil şi pentru promisiunea care apare într-un citat sau este doar menţionată. în aceste contexte nu apare o utilizare *serioasă* sau *cu caracter obligatoriu,* şi nici măcar o utilizare *literală* a propoziţiei performative corespunzătoare -, ci o utilizare derivată sau parazitară. Modurile fictive, sau simulate, sau indirecte ale utilizării sunt, aşa cum repetă insistent Searle, „parazitare" în sensul că presupun logic posibilitatea unei utilizări serioase, literale şi cu caracter obligatoriu a propoziţiilor adecvate gramatical pentru o promisiune. Culler desprinde din textele lui Derrida în principal trei obiecţii care ar viza imposibilitatea unei asemenea operaţii şi ar arăta că diferenţierile curente între modul de vorbire serios şi simulat, literal şi metaforic, cotidian şi fictiv, obişnuit şi parazitar se năruiesc.

Note:

în articolul său *Signatur, Ereignis, Kontext,* Derrida dedică ultima parte unei controverse cu teoria lui Austin: J. Derrida, *Randgänge der Philosophie,* Bln. 1976, 142 sqq. La aceasta se referă J. Searle, *Reiterating the Differences: A Reply to Derrida, Glyph,* Nr. 1, 1977, 198 sqq. Răspunsul lui Derrida a apărut în *Glyph* nr. 2, 1977, 202 sqq. sub titlul: *Limited Inc.*

a) Cu primul argument, Derrida produce o relaţie care nu explică prea multe despre posibilitatea citării şi repetiţiei, pe de o parte, şi ficţionalitatc, pe de alta. Citatul unei promisiuni este faţă de promisiunea făcută direct doar în aparenţă ceva secundar; căci redarea indirectă în citat a unei exprimări performative este o formă a repetiţiei; şi deoarece citarea presupune posibilitatea repetării după o regulă, deci caracterul convenţional, ţine de esenţa oricărei exprimări produse în mod convenţional, deci şi a exprimării performative faptul că poate fi citată - şi, în sens mai larg, imitată fictiv: „If it were not possible for a character in a play to make a promise, there could be no promise in real life, for what makes it possible to promise, as Austin teii us, is the existence of a convenţional procedure, of formulas one can repeat. For me to be able to make a promise in real life there must be iterable

procedures or formulas such as are used on stage. Serious behavior is a case ofrole-playing."[345]
în mod evident, Dexrida presupune deja în argument ceea ce el vrea să demonstreze: că fiecare convenţie care permite repetarea acţiunilor exemplare nu posedă doar caracter simbolic, ci şi unul din capul locului fictiv. Faptul că, în cele din urmă, convenţiile de joc *nu* se deosebesc de normele de acţiune ar trebui mai întâi să fie arătat. Austin se referă la citatul unei promisiuni ca la un exemplu de formă derivată sau parazitară, deoarece promisiunii citate îi este sustrasă, prin forma redării indirecte, forţa ilocuţionară: ea este astfel scoasă dintr-un context în care „funcţionează", deci coordonează acţiunile diferiţilor participanţi la interacţiune şi declanşează consecinţe relevante pentru acţiune. *Eficient pe planul acţiunii* este doar actul de vorbire efectuat de fiecare dată în mod actual, de care promisiunea amintită printr-un citat sau relatată depinde gramatical. Această încadrare, care neutralizează forţa ilocuţionară, constituie şi puntea între redarea prin citat şi prezentarea fictivă. Şi o acţiune scenică se sprijină bineînţeles pe o bază de acţiuni cotidiene (ale actorilor, ale regizorului, ale specialiştilor de scenă şi funcţionarilor de la teatru); şi în acest context-cadru promisiunile pot funcţiona *într-un alt mod* „decât pe scenă", şi anume ca obligaţii cu urmări relevante pentru acţiune. Derrida nu face nici o încercare de a „deconstrui" acest mod special de funcţionare al limbajului cotidian în acţiunea comunicativă. Austin a descoperit în forţa de coeziune ilocuţionară a enunţurilor lingvistice un mecanism de coordonare a acţiunii care supune vorbirea normală, permisă în praxisul cotidian, altor limitări decât vorbirea fictivă, simularea şi monologul interior. Limitările în care actele ilocuţionare dezvoltă o forţă de coordonare

a acţiunii şi declanşează urmări relevante pentru acţiune definesc domeniul limbii „normale". Ele pot fi analizate ca acele presupoziţii idealizante pe care noi trebuie să le facem în acţiunea

comunicativă.
b) La asemenea idealizări se referă al doilea argument, pe care Culler îl aduce împreună cu Derrida împotriva lui Austin şi Searle. Orice analiză generalizantă a acţiunilor verbale trebuie să poată specifica condiţii universale de context pentru succesul ilocuţionar al acţiunilor verbale standardizate. Această sarcină a fost abordată în special de Searle.[346] Expresiile lingvistice îşi schimbă însă semnificaţia în funcţie de contexte schimbătoare: mai întâi contextele sunt astfel create încât sunt deschise pentru specificări din ce în ce mai largi. Ţine de particularităţile limbii noastre faptul că putem desprinde enunţuri din contextul lor originar şi le putem pune în alte contexte - Derrida vorbeşte despre „altoire".
în acest mod ne putem imagina pentru un act de vorbire, precum „promisiunea luării în căsătorie", contexte din ce în ce mai noi şi mai extravagante: specificarea condiţiilor contextuale generale nu se izbeşte de nici o limită naturală: „Suppose that the requirements for a marriage ceremony were met but that one of the parties were under hypnosis, or that the ceremony were impeccable in all respects but had been called a ‚rehearsal', or finally, that while the speaker was a minister licensed to perform weddings and the couple had obtained a license, that three of them were on this occa-sion acting in a play that, coincidentally, included a wedding ceremony."[347] Această variaţie de context care modifică semnificaţia nu poate fi în principiu oprită sau controlată, deoarece contextele nu pot fi epuizate, adică stăpânite teoretic o dată pentru totdeauna. Culler arată în mod clar că Austin nu poate evita această dificultate nici măcar prin recurgerea la intenţiile vorbitorului şi ascultătorului. Nu ideile miresei, mirelui sau a preotului decid asupra validităţii ceremoniei, ci acţiunile lor şi circumstanţele în care acestea sunt efectuate: „What counts is the plausibility of the description: whether or not the features of the context adduced create a frame that alters the illocutionary force of the utterances."[348]
Searle a reacţionat la această dificultate introducând limitarea conform căreia semnificaţia literală a unei propoziţii nu stabileşte complet condiţiile de validitate ale actului de vorbire în care este utilizată, ci aceasta este dependentă de completarea tacită printr-un sistem de presupoziţii de fundal

Note:
[346] John Searle, *Speech Acts,* Cambr. 1969 (germ. 1971); *idem, Expression and Meaning,* Cambr. 1979 (germ. 1982).
[348]
J. Culler (1983), 121 sq. J. Culler (1983), 123.

asupra normalităţii stărilor generale ale lumii. Aceste certitudini de fundal prereflexive sunt de natură holistă; ele nu pot fi epuizate printr-o mulţime numărabil finită de specificări. Semnificaţiile propoziţiilor, oricât de bine analizate, sunt valabile numai în raport cu o cunoaştere de fundal împărtăşită, care este constitutivă pentru lumea vieţii a unei comunităţi lingvistice. Searle subliniază însă că prin această relaţionare nu este nicidecum introdus relativismul semnificaţiei pe care îl vizează Derrida. Atâta vreme cât jocurile de limbaj funcţionează şi preînţelegerea constitutivă de lume lingvistică a vieţii nu se năruieşte, persoanele implicate se bazează, pe bună dreptate, pe stările lumii care sunt considerate ca „normale" în comunitatea lor. Iar în cazul în care convingerile de fundal individuale devin problematice, ei pleacă totuşi de la faptul că pot ajunge în principiu la un acord motivat raţional. Ambele sunt supoziţii tari, şi anume idealizante; însă aceste idealizări nu sunt acte logocentrice arbitrare pe care teoreticianul le asociază unor contexte greu de îmblânzit pentru a le controla în aparenţă; ci presupoziţii pe care participanţii înşişi la comunicare trebuie să le asume pentru ca acţiunea comunicativă să fie în genere posibilă.
c) Rolul unor supoziţii idealizante ni-l putem clarifica, de asemenea, prin raportare la alte consecinţe ale aceleaşi stări de fapt. Deoarece contextele sunt schimbătoare şi pot fi extinse în direcţii arbitrare, acelaşi text se poate deschide unor lecturi diferite; textul însuşi face posibilă istoria incon-trolabilă a receptării sale. Totuşi, din această intuiţie hermeneutică venerabilă nu decurge enunţul voit paradoxal al lui Derrida, după care fiecare interpretare este inevitabil o interpretare greşită, fiecare înţelegere o înţelegere greşită. J. Culler justifică propoziţia: „every reading is a misreading" în felul următor: „If a text can be understood, it can be in principie understood repea-tedly, by different readers in different circumstances. These acts of reading or understanding are not, of course, identical. They involve modifications and differences, but differences which are deemed not to" matter. We can thus say, that understanding is a special case of misunderstanding, a particular deviation or

determination of misunderstanding. It is misunderstanding whose misses do not matter."[349] Culler nu ţine cont totuşi de o anume împrejurare. Productivitatea procesului de înţelegere rămâne neproblematică doar atâta timp cât toţi participanţii se raportează la punctul de referinţă al unei înţelegeri posibile actualizate în care ei atribuie *aceloraşi* enunţuri *aceeaşi* semnificaţie. Şi efortul hermeneutic care vrea să depăşească

diferenţele temporale şi culturale rămâne orientat, aşa cum a arătat Gadamer, după ideea unui acord posibil obţinut în mod actual.

Sub presiunea decizională a praxisului comunicativ cotidian, participanţii se bazează pe un acord cu rol de coordonare a acţiunii. Cu cât interpretările se îndepărtează mai mult de acest „caz serios", cu atât mai repede se pot ele elibera cu adevărat de supoziţia idealizantă a unui consens realizabil. însă niciodată nu se pot desprinde complet de ideea că interpretările greşite ar trebui să poată fi în principiu criticate pe baza unui consens realizabil în mod ideal. Această idee interpretul nu o transpune asupra obiectului; mai degrabă el o preia, cu atitudinea performativă a unui observator participant, de la părtaşii direcţi care pot *în genere acţiona comunicativ doar sub presupoziţia unor atribuiri de semnificaţie intersubiectiv identice.* N-aş dori, aşadar, să invoc împotriva tezei lui Derrida un pozitivism wittgensteinian al jocurilor de limbaj. Nu praxisul de limbaj pus de fiecare dată în joc decide ce semnificaţie revine unui text sau unei exprimări.[350] Mai degrabă jocurile de limbaj funcţionează doar pentru că presupun idealizări care trec dincolo de jocurile de limbaj, care - ca o condiţie necesară a înţelegerii posibile — generează perspectiva unui acord care poate fi criticat în funcţie de pretenţii de valabilitate. Un limbaj care operează sub astfel de limitări este supus unui test de durată. Praxisul comunicativ cotidian în care actanţii trebuie să se înţeleagă asupra a ceva din lume se află sub

constrângerea confirmării, confirmare pe care abia nişte supoziţii idealizante o fac posibilă. Iar cu ajutorul acestei constrângeri la confirmare, legată de praxisul cotidian, poate fi diferenţiată odată cu Austin şi Searle utilizarea „obişnuită" a limbii de cea „parazitară".

III

Până acum am criticat presupoziţia a treia, fundamentală a lui Derrida, doar în măsura în care am apărat (împotriva reconstrucţiei lui Culler a argumentelor lui Derrida) posibilitatea unei delimitări a limbajului normal de forme *derivate.* Nu am arătat încă cum poate fi delimitată vorbirea fictivă de utilizarea normală, adică cotidiană a limbajului. Pentru Derrida acest aspect este cel mai important. Dacă „literatura" şi „scrierea" constituie modelul pentru un ansamblu textual universal şi de nedepăşit, în care în cele din urmă toate diferenţele de gen se dizolvă, atunci ele nu au voie să se separe de celelalte discursuri ca un imperiu autonom al ficţiunii. Pentru adepţii lui Derrida în USA, din rândul criticilor literari, teza despre autonomia operei

literare este de neacceptat, aşa cum am mai spus, şi din cauza faptului că ei vor să se despartă de formalismul specific Noii Critici şi esteticii structuraliste.

Iniţial, structuraliştii praghezi încercaseră să diferenţieze limbajul poetic de cel obişnuit prin referire la raportul faţă de realitatea extralingvistică. în măsura în care limbajuL se manifestă în *funcţiile comunicative,* el trebuie să producă relaţii între expresia lingvistică şi vorbitor, ascultător şi starea de fapt prezentată; acest lucru Biihler l-a conceput în schema sa semiotică ca funcţie de expresie, de apel şi reprezentare a semnului.[351] în măsura în care limbajul îndeplineşte însă o funcţie poetică, el o realizează pe aceasta în relaţia reflexivă a expresiei lingvistice cu sine. Prin urmare, raportul cu obiectul, conţinutul informativ şi valoarea de adevăr, condiţiile de valabilitate în genere, sunt exterioare limbajului poetic - o exprimare poate fi poetică în măsura în care

se orientează după însuşi mediul limbajului, după propria formă lingvistică. Roman Jakobson a preluat această determinaţie într-o schemă extinsă de funcţii; el atribuie tuturor enunţurilor lingvistice (pe lângă funcţiile fundamentale - care coboară înapoi până la Biihler - de exprimare a intenţiilor vorbitorului, producerii unor relaţii interpersonale şi reprezentării unor stări de lucruri, precum şi alte două funcţii referitoare la stabilirea de contact şi la cod) o funcţie poetică care dirijează „raportarea la mesajul ca atare".[352] Caracterizarea mai exactă a funcţiei poetice (conform căreia principiul echivalenţei este transmis de pe axa selecţiei pe axa combinaţiei) ne interesează aici mai puţin decât o consecinţă interesantă, importantă pentru problema noastră legată de delimitare: „Orice încercare de a limita sfera funcţiei poetice la poezie sau poezia la funcţia poetică ar fi o simplificare înşelătoare. Funcţia poetică nu reprezintă singura funcţie a artei cuvântului, ci doar o funcţie *dominantă* şi care îi *determină structura,* în timp ce în toate celelalte activităţi lingvistice ea joacă un rol suplimentar, subordonat. *Conducând privirea către caracterul palpabil al semnelor,* această funcţie adânceşte dihotomia fundamentală între semne şi obiecte. Din acest motiv lingvistica nu are voie să se limiteze, atunci când cercetează funcţia poetică, la domeniul poeziei."[353] Vorbirea poetică trebuie deci caracterizată doar prin primatul şi forţa creatoare de structură ale unei funcţii anumite, care este în permanenţă realizată împreună cu alte funcţii ale limbajului.
Richard Ohmann se foloseşte de poziţia lui Austin pentru a specifica limbajul poetic în acest sens. Pentru el fenomenul care necesită explicaţie este ficţionalitatea operei literare, deci generarea aparenţei estetice cu care se

Note:

K. Buhler, *Sprachtheorie* (1934), Stuttg. 1965, 24 sqq.
[1] R. Jakobson, „Linguistik und Poetik" (1960), în: *idem, Poetik,* Ffm. 19-79, 92. [!]R. Jakobson (1979), 92 sq.

deschide, pe baza praxisului cotidian neîncetat, o arenă secundă, căreia i s-a luat într-un mod specific realitatea. Ceea ce distinge limbajul poetic este capacitatea „generatoare de lume": „a literary work creates a world ... by pro-viding the reader with *impaired* and incomplete speechacts which he com-pletes by supplying the

appropriate circumstances".[354] *Privarea* specifică *de putere* a actelor de vorbire, privare generatoare de ficţiune, rezidă în faptul că acestora le este răpită forţa ilocuţionară, că semnificaţiile ilocuţionare sunt păstrate doar ca într-o refracţie, prin redare indirectă sau prin citat: „A literary work is a discourse whose sentences lack the illocutionary forces that would normally attach to them. Its illocutionary force is mimetic ... Specifi-cally, a literary work purportedly imitates a series of speechacts, which in fact have no other existence. By so doing, it leads the reader to imagine a speaker, a situation, a set of ancillary events, and so on."[355] Punerea în paranteze a forţei ilocuţionare virtualizează raporturile mundane în care sunt prinse actele de vorbire datorită forţei lor ilocuţionare şi îi eliberează pe participanţii la interacţiune de obligaţia de a se înţelege asupra a ceva din lume pe baza unor supoziţii idealizante, în aşa fel încât să poată coordona planurile lor de acţiune şi să asume îndatoriri cu urmări relevante pe planul acţiunii: „Since the quasi-speech-acts of literature are not *carrying on the world's business* - describing, urging, contracting etc. - the reader may well attend to them in a non-pragmatic way."[356] Neutralizarea forţelor de coeziune eliberează actele ilocuţionare, golite de forţă, de presiunea decizionalâ a praxisului comunicativ cotidian, le scoate din sfera vorbirii obişnuite şi le conferă astfel puterea de a crea în mod ludic lumi noi - sau mai degrabă: de a demonstra pur şi simplu forţa deschizătoare de lume a expresiilor lingvistice inovative. Această specializare pe funcţia deschizătoare de lume a limbii explică autoreferenţialitatea specifică a limbajului poetic, la care face referire Jakobson şi care îl face pe G. Hartmann să-şi pună întrebarea retorică: „Is not literary language the name we give to a diction whose frame of reference is such that the words stand out as words (even as sounds) rather than being, at once, assimilable meanings?,,[357]

Note:

[354] R. Ohmann, *Speech-Acts and the Definition of Literature, Philosophy*

and Rhetoric, 4, 1971,17.
[355] R. Ohmann (1971), 14.
[356] R. Ohmann (1971), 17.
[357] G. Hartmann, *Saving the Text,* Baltimore 1981, XXI.

Mary L. Pratt se referă la cercetările lui Ohmann[358] pentru a contrazice teza despre autonomia operei de artă literare în sensul lui Derrida, însă cu mijloacele teoriei actelor de vorbire. Potrivit acestei autoare, ficţionalitatea, punerea în paranteze a forţei ilocuţionare şi disocierea limbajului poetic de praxisul comunicativ cotidian nu pot fi considerate criterii exacte de separare, deoarece elemente fictive de vorbire precum gluma, ironia, fanteziile dorinţei, povestirile şi parabolele traversează discursurile noastre cotidiene şi nu constituie în nici un caz un univers autonom, separat de „problemele lumii". Invers, cărţi teoretice, memorii, jurnale de călătorie, romane istorice, precum şi romane cu cheie sau thriller-uri, care tratează asemenea romanului *Cu sânge rece* al lui Truman Capote un caz atestat documentar, nu generează o lume neechivoc fictivă, deşi noi atribuim adesea aceste producţii în special „literaturii". Mary L. Pratt foloseşte rezultatele cercetărilor de sociolingvistică ale lui W. Labov[359] pentru a demonstra că naraţiunile native, adică „istoriile" povestite spontan sau la dorinţă în viaţa de zi cu zi, ascultă de aceleaşi legi retorice de construcţie şi prezintă caracteristici structurale similare cu cele ale povestirilor literare: „Labov's data make it necessary to account for narrative rhetoric in terms that are not exclusively literary; the fact that fictive or mimetically organized utterances can occur in almost any realm of extraliterary discourse requires that we do the same for fictivity of mimesis. In other words, the relation between a work's fictivity and its literariness is indirect."[360]
Totuşi, faptul că limbajul normal este presărat cu elemente fictive, narative, metaforice şi, în genere, retorice nu depune mărturie împotriva încercării de a explica autonomia operei de artă lingvistice prin punerea în paranteză a forţelor ilocuţionare. Căci caracteristica ficţionalităţii este adecvată, după Jakobson, la delimitarea literaturii de discursurile cotidiene, doar în măsura în care funcţia deschizătoare de lume a limbajului ajunge la supremaţie faţă de alte funcţii ale acestuia şi determină structura configuraţiei lingvistice. într-o anume privinţă, refracţia şi suprimarea parţială a unor pretenţii ilocuţionare de valabilitate diferenţiază povestea de depoziţia martorului, păcăleala de jignire, ironia de inducerea în eroare, ipoteza de afirmaţie,

fantezia de percepţie, manevra de războiul real şi scenariul de raportul asupra unei catastrofe reale. însă, în nici unul dintre aceste cazuri actele ilocuţionare

Note:

cf. şi R. Ohmann, *Speech, Lilerature and the Space between,* New Literary History 5, 1974, 34sqq.

"   W. Labov, *Laguage in the Inner City,* Philadelphia 1972.

[360] M. L. Pratt, *Speech Act Theory of Literary Discourse,* Bloomington 1977, 92; îi mulţumesc lui J. Culler pentru trimiterea la această carte interesantă.

nu-şi pierd forţa lor coezivă de coordonare a acţiunii. Şi în cazurile invocate pentru comparaţie funcţiile comunicative ale actului de vorbire rămân intacte, în măsura în care elementele fictive nu se pot desprinde din contextele practice de viaţă. Funcţia lingvistică de deschidere a lumii nu dobândeşte autonomie faţă de funcţia expresivă, regulativă sau informativă a limbii. Tocmai acesta este cazul în prelucrarea literară de către Truman Capote a unui proces" notoriu, cercetat minuţios. Ceea ce întemeiază *preeminenţa* şi forţa creatoare de structuri a funcţiei poetice nu este devierea unei prezentări fictive faţă de redarea documentară a unui proces, ci prelucrarea exemplară ce desprinde cazul din contextul său şi face din el prilejul unei prezentări inovative, deschizătoare de lume, lămuritoare, caz în care mijloacele retorice ale prezentării ies din rutinele comunicative şi dobândesc viaţă proprie.

Este interesant de văzut cum este nevoită Mary L. Pratt, împotriva voinţei ei, să prelucreze această funcţie poetică. Contraproiectul ei socio-lin-gvistie începe cu analiza situaţiei de vorbire, pe care vorbirea poetică o împarte cu alte discursuri: acel aranjament în care un povestitor sau un vorbitor se adresează unui public şi revendică atenţia acestuia pentru un text. Textul este supus anumitor proceduri de prelucrare şi selecţie înainte ca el să fie gata de prezentare. Pentru ca un text să poată ridica pretenţii la răbdarea şi puterea de judecată a ascultătorilor el trebuie să îndeplinească anumite criterii de relevanţă: trebuie *să fie demn de a fi povestit.* Calitatea de a fi demn de povestit (tellability) trebuie să se măsoare în funcţie de manifestarea unei experienţe

importante, unice. Un text demn de povestit trece în conţinutul său dincolo de contextul local al situaţiei vorbirii, şi poate fi elaborat mai departe: „As might be expected, these two features - contextual detachability and susceptibility to elaboration - are equally important characteristics of literature." Totuşi textele literare mai împart aceste proprietăţi cu „display texts" în general. Acestea sunt caracterizate cu referire la funcţiile lor comunicative speciale: „they are designed to serve a purpose I have described as that of verbally representing state of affairs and experiences which are held to be *unusual* or *problematic* in such a way that the addressee will respond affectively in the intended way, adopt the intended evaluation and interpre-tation, take pleasure in doing so, and *generally fiind the whole undertaking worth it".*[m] Se vede cum specialista în pragmatica limbajului se aproprie oarecum din afară de textele literare. Acestea trebuie desigur să satisfacă o ultimă condiţie; în cazul textelor literare calitatea de a fi demn de povestit trebuie să dobândească *supremaţia* asupra altor proprietăţi funcţionale: „in

the end, tellability can takc precedence over assertibility itself."[362]
Doar în acest caz exigenţele funcţionale şi limitările structurale ale praxisului comunicativ cotidian (pe care M. L. Pratt le determină cu ajutorul postulatelor conversaţiei ale lui Grice) îşi pierd forţa. Faptul că fiecare se străduieşte să-şi structureze contribuţia informativ, să spună ceva relevant, să fie sincer şi să evite enunţurile obscure, ambigue şi superflue reprezintă presupoziţii idealizante ale acţiunii comunicative ce ţine de *limbajul normal,* însă nu ale vorbirii poetice: „Our tolerance, indeed propensity, for elaboration when dealing with tellable suggests, that, in Gricean terms, the standards of quantity, quality and manner for display texts differ from those Grice suggests for declarative speech in his maxims."
In final, analiza se îndreaptă către o confirmare a tezei pe care

dorea să o combată. în măsura în care funcţia poetică, deschizătoare de lume a limbii dobândeşte supremaţia şi forţa creatoare de structură, limbajul se eliberează de limitările structurale şi de funcţiile comunicative ale cotidianităţii. Spaţiul ficţiunii, care se deschide o dată ce formele de expresie ale limbii devin reflexive, rezultă din faptul că forţele ilocuţionare de coeziune şi acele idealizări care fac posibilă o utilizare a limbii orientată către înţelegere — şi astfel, prin recunoaşterea intersubiectivă a pretenţiilor criticabile de valabilitate, coordonarea permanentă a planurilor de acţiune - devin ineficiente. Controversa lui Derrida cu Austin poate fi citită şi ca negare a acestui domeniu structurat specific al praxisului comunicativ cotidian; ei îi corespunde negarea unui imperiu autonom al ficţiunii.

IV

Deoarece Derrida le neagă pe amândouă, el poate analiza orice discurs după modelul limbajului poetic, ca şi cum limba ar fi în genere determinată prin utilizarea poetică, specializată pe deschiderea lumii. Din această perspectivă limba ca atare converge cu literatura sau chiar cu „scriitura". *Estetizarea limbii, plătită prin dubla negare a specificului vorbirii normale şi poetice,* explică şi insensibilitatea lui Derrida faţă de polaritatea plină de tensiune între funcţia poetică deschizătoare de lume a limbii şi funcţiile prozaice, intramundane, de care dă socoteală o schemă biihleriană de funcţii modificată.[363]

Note:

’Pratt (1977), 147.

' Cf. J. Habermas (1981), voi. I, 374 sqq.

Procesele mijlocite de limbă, precum dobândirea de cunoştinţe şi tradiţia culturală, constituirea identităţii, socializarea şi integrarea socială, fac faţă problemelor care se pun în lume; ele datorează specificităţii acestor probleme şi mediului lingvistic adaptat lor autonomia unor procese de învăţare pe care Derrida

nu le poate recunoaşte. Pentru el procesele mijlocite de limbă sunt inserate într-un context *creator de lume care* prejudecă totul; ele sunt date fatalist în seama evenimentului indisponibil al generării textului, sunt copleşite de transformarea poetico-creativă a fundalului înscenat ca scriitură primordială şi sunt condamnate la provincialism. Un contextualism estetic îl face pe Derrida orb la faptul că praxisul comunicativ cotidian trebuie să creeze, datorită idealizărilor conţinute în acţiunea comunicativă, posibilitatea proceselor de învăţare în lume, în care trebuie să se *confirme* la rândul ei forţa deschizătoare de lume a limbajului interpretativ. Acestea dezvoltă o specificitate care transcende toate barierele locale, deoarece experienţele şi judecăţile nu se formează decât în lumina unor pretenţii criticabile de valabilitate. Derrida neglijează potenţialul de negaţie al bazei de valabilitate a acţiunii ' orientate spre înţelegere; el face să dispară în spatele capacităţii generatoare de lume a limbii capacitatea de a rezolva probleme, pe care limba o posedă ca mediu prin care cei ce acţionează comunicativ sunt inseraţi în raporturi mun-dane, atunci când se înţeleg asupra a ceva din lumea obiectivă, din lumea lor socială comună sau dintr-o lume subiectivă accesibilă într-un mod privilegiat.

O nivelare asemănătoare întreprinde Richard Rorty, care se deosebeşte de Derrida doar prin faptul că nu rămâne fixat în manieră idealistă la istoria metafizicii ca un supraproces care determină tot ceea ce este intramundan. Conform lui Rorty, ştiinţa şi morala, economia şi politica sunt livrate, *în acelaşi mod* ca arta şi filosofia, unui proces de protuberante creatoare de limbă. Fluxul interpretărilor pulsează, ritmic, precum istoria kuhniană a ştiinţei, între revoluţionarea limbii şi normalizarea acesteia. în toate domeniile vieţii culturale Rorty observă aceeaşi oscilaţie între două situaţii: „One is the sort of situation encountered when people pretty much agree on what is wanted, and are talking about how best to get it. In such a situation there is no need to say anything terribly unfamiliar, for argument is typically about the truth of assertions rather than about the utility of vocabularies. The contrasting situation is one in which everything is up for grabs at once - in wich the motives and the terms of discussions are a central subject of argument ... In such periods people begin to toss around old words in new senses, to throw in the occasional neologism, and thus to hammer out a new idiom which initially attracts attention to itself and only later gets put to

work."[364] Se vede cum patosul nietzschean al filosofiei vieţii deturnate înspre lingvistică învăluie intuiţiile seci ale pragmatismului: în imaginea pe care o proiectează Rorty, procesul înnoitor al deschiderii lumii prin limbă nu mai are nici un *punct de sprijin* în procesul cu funcţie de confirmare al praxisului intramundan. „Da" şi „Nu„-ul actanţilor din procesul comunicativ este atât de tare prejudecat şi dominat retoric de contextele lingvistice, încât anomaliile care se manifestă în fazele de epuizare nu se mai prezintă decât ca simptome ale unei vitalităţi în dispariţie, ca manifestări ale îmbătrânirii, ca procese analoge celor naturale - şi nu ca urmare a unor soluţii *greşite* şi a unor răspunsuri *nevalide.*
Praxisul lingvistic intramundan îşi extrage forţa de negaţie de la pretenţii de valabilitate care trec dincolo de orizonturile contextului existent de fiecare dată. însă conceptul contextualist al limbajului, încărcat cu filosofia vieţii, este insensibil la forţa factică a contrafactualului, care se manifestă în presupoziţiile idealizante ale acţiunii comunicative. De aceea, Derrida şi Rorty nu recunosc nici valoarea specifică a discursurilor care sunt delimitate în comunicarea cotidiană şi sunt adaptate de fiecare dată la câte o dimensiune corespunzătoare de valabilitate (a adevărului sau a corectitudinii normative), la câte un complex corespunzător de probleme (întrebări privitoare la adevăr sau dreptate). în jurul acestor forme de argumentare se cristalizează în societăţile moderne sferele ştiinţei, moralei şi dreptului. Sistemele culturale corespunzătoare de acţiune administrează *capacităţi* de *rezolvare a problemelor* într-un mod asemănător cu cel în care practicarea artei şi literaturii administrează *capacităţi* de *deschidere ale lumii.* Deoarece Derrida suprageneralizează o anumită funcţie a limbii, şi anume cea „poetică", el nu mai sesizează raportul complex al praxisului lingvistic cotidian faţă de cele două sfere extracotidiene, orientate oarecum în direcţii contrare. în timp ce tensiunea polară între deschiderea de lume şi rezolvarea de probleme este menţinută în mănunchiul de funcţii ale limbajului cotidian, arta şi literatura, pe de o parte, ştiinţa, morala şi dreptul, pe de alta, se specializează pe experienţe şi

moduri de cunoaştere care se lasă modelate şi prelucrate de fiecare dată în sfera de acţiune a *unei* funcţii a limbajului şi a *unei* dimensiuni de valabilitate. Derrida nivelează în manieră holistă aceste relaţii complicate, pentru a adapta filosofia la literatură şi critică. El nu recunoaşte statutul special pe care îl asumă ambele, filosofia şi critica literară, fiecare în felul ei, ca mediatoare între culturi de experţi şi lumea cotidiană.
R. Rorty, *Deconstniction and Circumvention,* MS. 1983; cf. şi: *idem, Consequences of Pragmatism,* Minneapolis 1982, în special introducerea şi capitolele 6, 7 şi 9.

Critica literară constituită instituţional în Europa din secolul al 18-lea participă, pe de o parte, la diferenţierea artei. Ea reacţionează la autonomizarea operei de artă literare printr-un discurs care se specializează pe chestiuni de gust. în cadrul acestuia sunt examinate pretenţiile cu care vin textele literare; pretenţiile la „adevărul artei", la armonie estetică, valoarea de model, puterea de invenţie şi autenticitatea sunt supuse toate examinării. Critica estetică se aseamănă în această privinţă cu formele de argumentare specializate pe adevăr propoziţional şi corectitudine normativă, adică cu discursul teoretic şi practic. Ea nu este însă doar o componentă ezoterică a unei culturi de experţi, ci are, în plus, sarcina de a mijloci între cultura experţilor şi lumea cotidiană.
Această *funcţie de punte de legătură* a criticii artei se dezvăluie mai clar în cazul muzicii şi artelor plastice decât în cel al operelor literare, care sunt deja formulate în mediul limbajului, chiar dacă acesta este unul poetic auto-referenţial. Sub acest al doilea aspect, exoteric, critica execută un tip aparte de operaţie de traducere. Critica aduce conţinutul de experienţă al operei de artă în limbajul normal; doar pe acest drum maieutic potenţialul inovativ al artei şi literaturii poate fi eliberat pentru forme de viaţă şi biografii care se reproduc prin intermediul acţiunii comunicative cotidiene. Acest lucru se repercutează apoi în compoziţia modificată a vocabularului evaluativ, într-o reînnoire a orientărilor valorice şi a interpretărilor nevoilor care schimbă,

prin intermediul modurilor de percepţie, coloratura modurilor de viaţă.

O poziţie intermediară asemănătoare cu cea a criticii literare adoptă şi filosofia - în orice caz, filosofia modernă, care nu mai promite în numele teoriei să împlinească pretenţiile religiei. Ea îşi îndreaptă interesul, pe de o parte, către fundamentele ştiinţei, moralei şi dreptului şi leagă de enunţurile ei pretenţii teoretice. Distingându-se prin interogările ei universaliste şi prin strategii teoretice tari, filosofia întreţine o relaţie intimă cu ştiinţele. Şi totuşi filozofia nu este doar o componentă ezoterică a unei culturi de experţi. Ea întreţine o tot atât de intimă relaţie cu totalitatea lumii vieţii şi cu intelectul uman sănătos, chiar dacă zdruncină fără scrupule în mod subversiv certitudinile praxisului cotidian. Faţă de sisteme de cunoaştere diferenţiate în funcţie de dimensiuni particulare de valabilitate, gândirea filosofică reprezintă interesul lumii vieţii asupra întregului funcţiilor şi structurilor care sunt legate laolaltă şi întreţesute în acţiunea comunicativă. Bineînţeles, ea îşi justifică această raportare la totalitate printr-o reflexivitate care lipseşte fundalului, prezent doar intuitiv, al lumii vieţii.

Dacă luăm aminte la această poziţie, aici doar schiţată, a criticii şi filosofiei faţă de viaţa de zi cu zi, pe de o parte, faţă de culturile particulare ale artei şi literaturii, ştiinţei şi moralei, pe de altă parte, devine clar ce înseamnă nivelarea diferenţei de gen dintre filosofie şi literatură şi ce reprezintă asi-

milarea filosofiei cu literatura şi a literaturii cu filosofia afirmată prin tezele (2) şi (2'). Ea tulbură constelaţia în care elementele retorice ale limbii preiau funcţii *absolut diferite.* în *formă pură,* elementele retorice apar doar în expresia poetică caracterizată prin autoreferenţialitate, adică în limbajul specializat pe deschidere de lume al ficţiunii. Şi limbajul normal al vieţii de zi cu zi este în mod inevitabil retoric; însă în mănunchiul unor funcţii lingvistice diverse, elementele retorice devin secundare. în rutinele praxisului cotidian, cadrul lingvistic configurator de lume este aproape încremenit. Acelaşi lucru este valabil şi pentru limbajele speciale ale ştiinţei şi tehnicii, dreptului şi moralei,

economiei, politicii etc. Şi ele trăiesc din forţa de luminare a expresiilor metaforice, însă elementele retorice, deşi nu sunt nicidecum anihilate, sunt oarecum îmblânzite şi utilizate pentru scopurile speciale ale rezolvării de probleme.
Un alt rol, mai important, joacă elementele retorice în limbajul criticii literare şi al filosofiei. Ambele sunt confruntate cu o sarcină paradoxală asemănătoare. Ele trebuie să direcţioneze conţinuturile culturilor de experţi, în care se acumulează cunoaştere de fiecare dată sub aspecte particulare de valabilitate, către un praxis cotidian în care toate funcţiile lingvistice şi aspectele de valabilitate se întrepătrund încă unele cu altele, constituind un sindrom. Critica literară şi filosofia trebuie să îndeplinească această sarcină de mediere cu mijloace de expresie care sunt preluate de la limbaje specializate pe probleme de gust, respectiv de adevăr. Ele pot rezolva acest paradox doar extinzându-şi şi îmbogăţindu-şi retoric limbajele lor speciale, atât cât este necesar pentru a asocia în mod deliberat comunicări indirecte cu conţinuturile manifeste ale unor enunţuri. Acest lucru explică puternica componentă retorică ce caracterizează în aceeaşi măsură cercetările criticilor literari, ca şi pe cele ale filosofilor. Criticii importanţi şi marii filosofi sunt şi scriitori de prim rang. în realizările lor retorice, critica literară şi filosofia sunt înfrăţite cu literatura — şi, astfel, una cu alta. însă înrudirea lor se opreşte aici. Căci mijloacele retorice sunt supuse, în demersurile fiecărei discipline, unor forme *diferite* de argumentaţie.
Gândirea filosofică este privată nu doar de seriozitatea ei, ci şi de productivitate şi randament, dacă, conform recomandărilor lui Derrida, am dezlega-o de sarcina de a rezolva probleme, transformând-o în critică literară. Invers, şi puterea de judecată a criticii literare îşi pierde potenţialul, atunci când, aşa cum visează discipolii lui Derrida din *literary departments,* este transpusă din însuşirea unor conţinuturi de experienţă estetice în critică a metafizicii. Falsa asimilare a unei întreprinderi cu alta le răpeşte ambelor substanţa proprie. Cu aceasta ne reîntoarcem la întrebarea iniţială. Cine mută critica radicală a raţiunii în domeniul retoricii pentru a dezamorsa paradoxul autoreferenţialităţii proprie acesteia ştirbeşte tăişul criticii înseşi a raţiunii.

Pretenţia falsă de a suprima diferenţa de gen dintre filosofie şi literatură nu ne poate conduce afară din aporie.[365]

[65] Reflecţia noastră a dus totuşi la un punct de unde se poate vedea de ce Heidegger, Adomo şi Derrida ajung în genere în această aporie. Toţi argumentează de parcă ar trăi încă, precum prima generaţie a discipolilor lui Hegel, în umbra „ultimului" filosof; ei critică încă acele concepte „încremenite" de teorie, adevăr şi sistem care aparţin totuşi de mai bine de o sută cincizeci de ani trecutului. Ei încă mai cred că trebuie să trezească filosofia din ceea ce Derrida numeşte „visul inimii ei"; sunt de părere că trebuie să smulgă filosofia din sminteala de a vrea să edifice o teorie care are ultimul cuvânt. Un asemenea sistem cuprinzător, închis şi definitiv, de enunţuri ar trebui să fie formulat într-un limbaj care se explică pe sine, care nu mai necesită şi nu mai permite nici un comentariu şi care astfel pune capăt istoriei receptării, în care interpretări se îngrămădesc la infinit peste alte interpretări. Rorty vorbeşte în acest context despre aspiraţia la un limbaj „which can receive no gloss, requires no interpretation, cannot be distanced, cannot be sneered at by later generations. It is hope for a vocabulary which is intrinsically self-evidently final, not only the most comprehensive and fruitful vocabulary we have come up with so far." (R. Rorty 1982, 93 sq.). Dacă raţiunea ar fi obligată, pentru a nu decădea, să se cramponeze de aceste ţeluri ale metafizicii urmărite de la Parmenide la Hegel, dacă raţiunea s-ar afla încă, şi după Hegel, în faţa alternativei de a persista în conceptele tari de teorie, adevăr şi sistem, care erau curente în marea tradiţie, - sau de a renunţa la sine însăşi, atunci o critică adecvată a raţiunii ar trebui să coboare atât de adânc la rădăcini încât cu greu ar putea să evite paradoxul autoreferenţialităţii. Aşa şi-a imaginat Nietzsche lucrurile. Şi, din nefericire, Heidegger, Adorno şi Derrida par şi ei să confunde *interogarea* universalistă *păstrată* în filosofie cu acele *pretenţii statutare abandonate* de mult, pe care filosofia le-a reclamat cândva pentru răspunsurile ei. Astăzi este însă evident că sfera întrebărilor universaliste - de exemplu a întrebării referitoare la condiţiile necesare ale raţionalităţii enunţurilor, la presupoziţiile pragmatice generale ale acţiunii comunicative şi argumentării - trebuie, ce-i drept, să se reflecte în forma gramaticală a enunţurilor universale, nu însă în ne-condiţionarea valabilităţii sau unei ultime „întemeieri" care ar fi pretinsă pentru sine şi pentru cadrul ei teoretic.

Cu acest failibilism noi, filosofi şi nefilosofi, nu renunţăm nicidecum la pretenţiile de adevăr. Aceste pretenţii nu pot fi ridicate de pe poziţia performativă a persoanei întâi decât într-un asemenea mod încât transcend - ca pretenţii - timpul şi spaţiul. Ştim însă, de asemenea, că nu există nici un context zero pentru pretenţii de adevăr. Acestea sunt ridicate aici şi acum şi sunt supuse criticii. De aceea contăm pe *posibilitatea* trivială ca ele să fie infirmate mâine sau într-un alt loc. Filosofia se înţelege, ca şi înainte, drept păstrătoarea raţionalităţii în sensul unei pretenţii de raţiune, care este pentru forma noastră de viaţă endogenă. La lucru ea preferă însă o combinaţie de enunţuri tari şi

pretenţii slabe de statut, care este atât de puţin totalitară că nu trebuie adusă împotriva ei o critică totalizatoare a raţiunii. V. în acest sens şi J. Habermas, *Die Philosophie als Platzhalter und Interpret,* în idem, *Moralbewufitsein und kommunikatives Handeln,* Ffm, 1983, 7 sqq.

VIII. între erotism şi Economie Generală: Bataille

i

După moartea lui Bataille, în anul 1962, vechiul său tovarăş de drum, Michel Leiris, îşi descria prietenul cu aceste cuvinte: „După ce a fost tipul imposibil, el, cel fascinat de tot ce putea descoperi ca fiind cu adevărat inacceptabil, ... şi-a extins perspectiva (vechii sale idei de a depăşi ,nu'-ul copilului furios) şi, conştient fiind de faptul că omul este om de-abia atunci când îşi caută măsura în propria lipsă de măsură, a făcut din sine omul imposibilului, dornic să atingă punctul în care susul şi josul dispar în ameţeala dionisiacă şi unde se suprimă distanţa dintre întreg şi nimic."[366]
Atributul merituos de „imposibil" se referă, în aparenţă, la autorul „operei obscene", care continuă stilul negru al Marchizului de Sade, însă şi la filosoful şi omul de ştiinţă care încearcă să preia moştenirea imposibilă a unui Nietzsche critic al ideologiei. Bataille l-a citit relativ timpuriu pe Nietzsche (1923), cu un an înainte ca Leiris să-l introducă în cercul din jurul lui Andre Masson şi să-i facă cunoştinţă cu suprarealiştii de frunte. Ce-i drept, Bataiîle dă discursului filosofic al modernităţii o direcţie asemănătoare celei a lui Heidegger; pentru despărţirea sa de modernitate el alege însă un cu totul alt drum. Conceptul său de sacru Bataille îl dezvoltă pornind de la o criticat- întemeiată antro-pologic, a creştinismului, care constituie o contraparte la *Genealogia moralei* a lui Nietzsche; el nu practică în nici un caz

mai întâi o critică a metafizicii operând imanent. Deja o primă considerare a dublei vieţi a arhivarului de la Bibliotheque Naţionale şi a scriitorului boem în mijlocul scenei intelectuale pariziene dezvăluie faptul că Bataille şi profesorul de filosofie de la Marburg şi Freiburg trăiesc în galaxii diferite. Ceea ce-i desparte, înainte de toate, sunt două experienţe centrale - experienţa estetică din sfera suprarealismului şi cea politică a contactului cu radicalismul de stânga.

Note:

M. Leiris, „Von dem unmoglichen Bataille zu den iramoglichen Dokuments" (1963), în idem, *Das Auge des Ethnologen,* Ffm. 1981, 75.

La sfârşitul anilor douăzeci se destramă grupul din jurul revistei *La Revolution surrealiste.* Breton aduce în *Al doilea manifest suprarealist* reproşuri severe apostaţilor, care răspund printr-un contraatac masiv. De acum înainte „Association" a lui Breton şi „Cercle Communiste Democratique" al lui Bataille sunt în război. în acelaşi timp, Bataille întemeiază împreună cu Michel Leiris şi Cari Einstein celebra revistă *Documents* în care apar studii importante ale editorului. Aici dezvoltă Bataille mai întâi conceptul „eterogenului"; aşa numeşte el toate elementele care se opun asimilării cu forme de viaţă burgheze şi cu rutinele existenţei cotidiene şi care se sustrag în egală măsură abordării metodice a ştiinţelor. în acest concept, Bataille condensează experienţa fundamentală a scriitorilor şi artiştilor suprarealişti, care aspiră să impună de-o manieră şocantă, împotriva imperativelor utilului, normalităţii şi sobrietăţii, forţele extatice ale beţiei, reveriei şi instinctualului în genere, pentru a zdruncina modurile convenţionale ale percepţiei şi trăirii. Imperiul eterogenului se deschide doar în acele momente explozive ale spaimei fascinate, când categoriile ce garantează relaţiile familiare ale subiectului cu sine şi cu lumea se prăbuşesc. Ce-i drept, Bataille a utilizat de la început conceptul de eterogen asupra unor grupuri sociale, asupra excluşilor şi mar-ginalizaţilor, asupra lumii opuse, familiare de la Baudelaire încoace, a acelor

elemente excluse din normalitatea socială - fie că este vorba de paria şi de intangibili, de prostituate şi de proletariatul mizerabil, de nebuni, de agitatori şi revoluţionari, de poeţi sau de boemă. Astfel, acest concept de inspiraţie estetică devine, de asemenea, un instrument de analiză a fascismului italian şi german: Bataille atribuie conducătorilor fascişti o existenţă eterogenă.
Orientările de viaţă contrare, opţiunile politice opuse şi diferenţele evidente între scriitura erotică şi eseistica ştiinţifică, pe de o parte, şi cercetarea filosofică şi mistica fiinţei, de cealaltă parte - aceste contraste fac la prima vedere dificil de sesizat proiectul comun care îl uneşte pe Bataille cu Heidegger. Şi unul şi celălalt aspiră să evadeze din captivitatea modernităţii, din universul închis al raţiunii occidentale victorioase în planul istoriei universale. Ambii vor să depăşească subiectivismul care traversează lumea cu forţa sa reificatoare şi care o reduce la totalitatea împietrită a obiectelor disponibile tehnic şi valorificabile economic. Ambii gânditori se aseamănă în acest proiect într-o asemenea măsură încât ceea ce spune Foucault despre ideea lui Bataille de depăşire a limitei se poate afirma la fel de bine despre conceptul de transcendenţă din faza târzie a lui Heidegger: „Jocul limitei şi depăşirii este astăzi piatra de încercare a unei gândiri a ,originii', căreia Nietzsche ne-a încredinţat de la începutul operei sale - a unei gândiri care

gândeşte finitudinea şi fiinţa."[367] în propoziţia care urmează, numele lui Bataille ar putea fi înlocuit pe neobservate cu numele lui Heidegger: „Tuturor celor care sunt preocupaţi să conserve ... unitatea funcţiei gramaticale a ,filosofului' li s-ar putea opune întreprinderea exemplară a lui Bataille, care a lucrat neobosit şi înverşunat să frângă în sine însuşi suveranitatea subiectului filosofic. în această măsură limbajul şi experienţa lui au fost un martiriu: o sfâşiere cumpănită a celui ce vorbeşte în limbajul filosofic; o împrăştiere de stele care luminează la miezul nopţii şi dau naştere unor vorbe neauzite."[368]
Totuşi, deosebiri esenţiale apar din faptul că Bataille nu atacă

raţiunea în fundamentele raţionalizării *cognitive,* în presupoziţiile ontologice ale ştiinţei şi tehnicii obiectivante; Bataille se concentrează mai degrabă asupra fundamentelor unei raţionalizări etice care, conform lui Weber, face posibil sistemul capitalist şi care astfel a supus viaţa socială în întregul ei imperativelor muncii înstrăinate şi ale procesului de acumulare. Bataille nu leagă principiul modernităţii de o conştiinţă de sine autonomă, lipsită de temei şi extinsă autoritar, ci de orientarea către succes a acţiunii utilitariste, ce serveşte realizării scopurilor subiective. Ce-i drept, Heidegger şi Bataille au în vedere aceleaşi tendinţe în cadrul cărora gândirea obiectivantă şi acţiunea raţională în raport cu un scop îşi desfăşoară puterea lor istorică; însă critica care trebuie să acceadă la rădăcina răului ia în cazul fiecăruia o altă direcţie. Heidegger sapă, cu critica sa a metafizicii, o galerie în solul îngheţat al subiectivităţii transcendentale pentru a da la celălalt capăt de fundamentele adevărate ale unei origini fluidizate temporal; pe Bataille, criticul moralei, nu-l interesează *fundamentele,* puse iarăşi şi mai adânc, ci *suprimarea limitelor* acesteia -, îl interesează forma alienării care readuce subiectul încapsulat monadic în sine în intimitatea unui context de viaţă devenit străin, marginalizat, separat şi descompus. Pentru Bataille se deschide cu această idee a suprimării limitelor o cu totul altă perspectivă decât pentru Heidegger: subiectivitatea care se depăşeşte pe sine nu este detronată şi făcută neputincioasă în favoarea unui destin superfundamentalist al fiinţei, ci este redată spontaneităţii impulsurilor ei proscrise. Deschiderea către domeniul sacral nu înseamnă supunere faţă de autoritatea unui destin nedeterminat, sugerat doar în aureola sa; depăşirea graniţei către sacral nu înseamnă renunţarea umilă la sine a subiectivităţii, ci eliberarea acesteia către adevărata ei suveranitate.
Faptul că *nu fiinţa,* ci *suveranitatea* are ultimul cuvânt nu este o întâmplare - astfel se arată mai degrabă o apropiere, de neconceput pentru Hei-

Note:

[367] M. Foucault, "Vorrede zur Oberschreitung", în: idem, *Von der Subversion des Wissens,* Mu. 1974,40.
[368] Foucault (1974), 44.

degger, de conceptul lui Nietzsche, de inspiraţie estetică, al libertăţii şi al afirmării supraumane de sine. Pentru Bataille, ca şi pentru Nietzsche, există o convergenţă între voinţa de putere, care se autointensifică şi îşi autoconferă sens, şi fatalitatea ancorată cosmic a eternei reîntoarceri a identicului. Pe Bataille îl leagă de Nietzsche o componentă fundamental anarhistă; întrucât această gândire este îndreptată împotriva oricărei autorităţi şi, de asemenea, împotriva sacrului ca autoritate, doctrina despre moartea lui Dumnezeu este gândită într-o manieră strict ateistă. La Heidegger, care repetă această teză pe un ton distins, ea îşi pierde orice radicalitate. Cu siguranţă, Dumnezeu ca ceva ontic este negat, însă fenomenul susţinut ontologic al revelaţiei înconjoară în mod grăitor locul gramatical pe care proiecţia distrusă a lui Dumnezeu l-a lăsat gol - ca şi cum pe moment ne-ar lipsi doar limba pentru a numi acel ceva al cărui nume este de nerostit. Aşa că întrebarea lui Foucault: „Ce înseamnă a-l omorî pe Dumnezeu, dacă el nu există, ce înseamnă a-l omorî pe Dumnezeu care nu există?,,[369] nu are sens decât la Bataille, nu şi la Heidegger. Foucault recunoaşte că Bataille este nevoit să caute excesul subiectivităţii care se autodepăşeşte în domeniul de experienţă al eroticului, deoarece el gândeşte sacrul strict ateist. Ce-i drept, profanarea sacrului constituie modelul depăşirii, însă Bataille nu se înşeală asupra faptului că în modernitate nu mai există nimic de profanat - şi că nu poate fi sarcina filosofiei să creeze un substitut de tipul misticii fiinţei. Bataille stabileşte o legătură interioară între orizontul de experienţă sexual şi moartea lui Dumnezeu - „nu pentru a conferi unor gesturi străvechi conţinuturi noi, ci pentru a face cu putinţă o profanare fără obiect, o profanare goală, întoarsă în sine, ale cărei instrumente se îndreaptă doar către sine."[370]

Vreau să arăt mai întâi ce semnificaţie are pentru construcţia modernităţii analiza fascismului, pe care Bataille a întreprins-o cu ajutorul conceptelor de elemente omogene şi eterogene ale societăţii. Bataille vede modernitatea inserată într-o istorie a raţiunii în care forţele suveranităţii şi ale muncii se confruntă reciproc. Istoria raţiunii se întinde de la începuturile arhaice ale societăţii sacrale până la lumea total reificată a puterii economice sovietice, din care sunt eliminate ultimele urme feudale de suveranitate. Această separare completă a componentelor omogene de cele eterogene deschide însă perspectiva unei forme de societate care conciliază egalitatea socială cu suveranitatea individului. Explicaţia antropologică pe care o dă Bataille eterogenului, ca parte exclusă şi proscrisă, se desparte, ce-i drept, de

toate

figurile de gândire dialectice. De aceea se pune întrebarea referitoare la felul în care ar vrea să explice Bataille trecerea revoluţionară de la societatea îngheţată, total reificată, la înnoirea suveranităţii. Proiectul unei economii generale, extinse la bugetul energetic al naturii în întregul ei poate fi înţeles ca răspuns la această întrebare. Această întreprindere se încurcă totuşi în paradoxurile unei critici autoreferenţiale a raţiunii. Astfel că în cele din urmă Bataille oscilează între reluarea inconsecventă a proiectului hegelian al unei dialectici a iluminismului, pe de o parte, şi alternarea nemijlocită a analizei ştiinţifice cu mistica limbii, pe de alta.

II

Victoria mişcării fasciste în Italia şi acapararea puterii de către naţio-nal-socialişti în Reich-ul German au constituit, cu mult timp înainte de Auschwitz, fenomenul de la care au pornit nu doar valuri de iritare, ci şi de emoţie fascinată. Nu a existat nici o teorie receptivă la natura acelei epoci care să nu fie atinsă până-n adâncuri de forţa de impact a fascismului. Acest lucru este valabil în special pentru teoriile care s-au aflat la sfârşitul anilor '20, începutul anilor '30 în perioada lor de formare - precum ontologia fundamentală a lui Heidegger, aşa cum am văzut, şi în egală măsură, heterologia lui Bataille sau Teoria Critică a lui Horkheimer.[371] în noiembrie 1933, când Heidegger vorbeşte despre „Fiihrer" în discursul său ca rector, G. Bataille publică o cercetare asupra *Structurii psihologice a fascismului.* în opoziţie cu încercările marxiste de explicaţie, el îşi îndreaptă privirea nu către cauzele economice şi social-structurale accesibile doar teoretic, ci în special către formele de manifestare social-psihologice, sesizabile nemijlocit, ale noilor mişcări politice. înainte de toate, ceea ce îl interesează este subjugarea maselor

mobilizate plebiscitar de către figuri charismatice de conducători, îl interesează în general latura de *show* (readusă în memorie de filmul despre Hitler al lui Fest) a stăpânirii fasciste - venerarea cultică a Fiihrer-ului ca persoană sacrală, ritualele de masă înscenate artistic şi, de asemenea, latura manifest violentă, hipnotică, încălcarea legalităţii, renunţarea la orice aparenţă de democraţie şi fraternitate: „Curentul afectiv care îl leagă pe Fiihrer de admiratorii săi în forma identificării morale ... este funcţia unei conştiinţe comune a energiilor, care cresc de la sine, mergând *cu violenţă până la lipsa de măsură,* acumulate în jurul persoanei Fiihrer-ului şi aflate în mod total la dispoziţia acestuia."[372]

Bataille era la vremea respectivă destul de marxist, pentru a nu se înşela asupra condiţiilor obiective ale unei crize de care fascismul nu a făcut decât să profite. Mai întâi a trebuit ca economia capitalistă şi aparatul ei de producţie " să se destrame datorită contradicţiilor interne", pentru ca un mod de forţă care nu avea nici o afinitate cu structura societăţii existente să se poată insera în golurile ei funcţionale. în capitalismul industrial din democraţiile constituţionale principiul libertăţii de alegere era încorporat, o libertate subiectivă de alegere atât pentru întreprinzătorul şi producătorul privat, cât şi pentru cetăţean (care este singur în faţa urnei de vot): „Mişcarea şi triumful final al naţional-socialismului se datorează nu în ultimul rând faptului că un număr de capitalişti germani au devenit conştienţi de cât de periculos putea deveni pentru ei, într-un moment de criză, acest principiu al libertăţii individuale."[373] Ce-i drept, exigenţa funcţională a unei suprimări totalitare a acestui principiu rămâne, luată ca atare, „o dorinţă goală"; resursele din care se hrăneşte fascismul nu pot fi explicate funcţionalist - anume „bogăţia

inepuizabilă a formelor vieţii afective". Faptul că forţele de care se foloseşte statul Fiihrer-ului provin în mod evident dintr-un domeniu eterogen pentru societatea existentă îl determină pe Bataille să cerceteze acest element eterogen. Bataille nu este mulţumit cu încercările psihanalitice de explicaţie pornite de la studiul lui Freud asupra *Psihologiei maselor şi analizei eului*[ilA]*;* el este convins mai degrabă de faptul că rădăcinile fascismului merg mai adânc de inconştientul la care are acces forţa analitică a reflecţiei de sine. Modelul după care gândeşte Bataille separaţia eterogenului nu este modelul freudian al refulării, ci excluderea şi stabilizarea unor graniţe care nu pot fi străpunse decât prin exces, deci *prin violenţă.* Bataille caută o economie a sistemului global de pulsiuni al societăţii, care trebuie să explice de ce modernitatea realizează excluderile ei primejdioase pentru viaţă *fără* a avea altă *alternativă,* şi de ce speranţa într-o dialectică a iluminismului, care a însoţit proiectul modernităţii până în marxismul occidental, este vană: „Societatea omogenă este incapabilă să găsească în sine însăşi un sens şi un scop al acţiunii. Prin aceasta ea devine dependentă de forţele imperative pe care le exclude."[375]

Note:

[371] V. H. Dubiel, *Wissenschaftsorganisation undpolitische Erfahrung,* Ffm. 1978, idem, *Die Aktualität der Gesellschaftstheorie Adornos,* în: L. v. Friedburg, J. Habermas (ed.), Adorno-Konferenz, Ffm. 1983, 293 sqq.
[372] Bataille, *Die psychologische Struktur des Faschismus. Die Souveranität,* Mii. 1978, 19.
[373] Bataille (1978), 38.
[374] V. A. Mitscherlich, *Massenpsychologie und Ich-Analyse,* în: *idem, Ges. Schriften* voi.
V, Ffm. **1983,** 83 sqq. [375] **Bataille (1978), 23.**

Bataille se situează în tradiţia şcolii lui Durkheim; el reduce aspectele eterogene ale vieţii sociale, ca şi pe cele ale vieţii psihice şi spirituale la acea sacralitate pe care Durkheim o determinase prin contrast cu lumea profană: obiectele sacrale sunt învăluite de o aură care atrage şi vrăjeşte oamenii şi, totodată, îi alungă şi îi înspăimântă. Ele declanşează, când sunt atinse, efecte şocante şi reprezintă un nivel diferit, superior, al realităţii - ele sunt incomensurabile în raport cu lucrurile profane, se sustrag oricărei considerări omogenizante, care asimilează

necunoscutul cu ceea ce este cunoscut şi explică nemaivăzutul cu ajutorul a ceea ce este familiar. Bataille mai adaugă şi determinaţia risipei neproductive. Lumea eterogenă se comportă faţă de cea profană ca ceea ce-i este superfluu - de la reziduuri şi excremente, vise, extaze erotice şi perversiuni până la reprezentările subversive molipsitoare, de la luxul cotidian la speranţele exuberant-electrizante şi transcendentele canonizate, în schimb, omogenitatea şi uniformitatea vieţii normale de zi cu zi este rezultatul schimbului de materie cu natura exterioară, care opune rezistenţă, în societatea capitalistă munca măsurată abstract în timp şi bani, deci munca salarizată, acţionează ca forţă omogenizantă; această muncă se extinde în combinaţie cu ştiinţa şi tehnica. Tehnica este veriga de legătură între ştiinţă şi producţie; şi cam în acelaşi fel ca la Adorno, se afirmă că „legile care au creat ştiinţa produc relaţii de identitate între diferitele elemente ale unei lumi produse şi măsurabile."[376]
în această lume raţionalizată irump acum conducătorii fascişti şi masele aduse în stare de transă. Bataille vorbeşte, nu fără admiraţie, despre existenţa eterogenă a acestora. Hitler şi Mussolini îi apar pe fundalul democraţiei de mase orientate în funcţie de interese ca „alteritate radicală". El este fascinat de forţa „care îi ridică pe ei, Hitler şi Mussolini, deasupra oamenilor, partidelor şi chiar a legilor: o forţă care întrerupe cursul normal al lucrurilor, omogenitatea paşnică, dar plictisitoare şi incapabilă să se menţină prin propria putere."[377] în dominaţia fascistă elemente omogene şi eterogene se contopesc într-un mod nou - se contopesc, pe de o parte, acele însuşiri, precum voinţa de a lucra, disciplina, dragostea de ordine, care aparţin exigenţelor funcţionale ale societăţii omogene şi, pe de altă parte, extazul maselor şi autoritatea conducătorului care revelează o strălucire de adevărată suveranitate. Statul fascist face posibilă unitatea totală a elementelor eterogene cu cele omogene, el reprezintă suveranitatea statalizată. El preia moştenirea acelei suveranităţi, care în societăţile tradiţionale luase o formă religioasă şi

Note:
[376] Bataille (1978), 10.

[377] Bataille (1978), 18.

militară; aceste două elemente sunt vizibil contopite în suveranitatea conducătorului. Momentul esenţial al dominaţiei oamenilor asupra oamenilor este realizat în fascism în formă pură. Aura conducătorului asigură loialitatea maselor, care este dezlegată de orice constrângere la legitimare. Asemeni lui Cari Schmitt, Bataille explică această acceptare lipsită de temei prin faptul că forţa unui stăpân este în esenţă de natură charismatică - fiind înrădăcinată tocmai în eterogen: „Faptul simplu al dominaţiei oamenilor asupra oamenilor implică eterogenitatea stăpânului, cel puţin întrucât este stăpân: în măsura în care invocă, pentru a-şi justifica autoritatea, propria natură, propria calitate personală, el descrie această natură ca fiind radical diferită, fără a putea da seama raţional de aceasta."[378] Tocmai momentul vrăjii, al răpirii simţurilor în exercitarea puterii de către conducătorii fascişti Bataille îl reduce la o suveranitate căreia îi atribuie autenticitate - şi aici devine clară diferenţa faţă de teoria fascismului a lui Horkheimer şi Adorno, care pleacă de la o poziţie asemănătoare. Aceştia se concentrează, ca şi Bataille, pe aspectul psihologic frontal al fascismului - cel puţin în *Elementele antisemitismului*,[379] în aranjamentul demonstraţiilor de masă puternic ritualizate Horkheimer şi Adorno descifrează „portretul fals al mimetismului înspăimântător", deci trezirea şi manipularea unui străvechi model de reacţie. Fascismul utilizează comportamentul mimetic, epuizat prin civilizare, pentru scopuri proprii. Oprimarea ambivalenţei arhaice a blestemului şi dăruirii, spaimei şi extazului devine în mod ironic reflexivă: „în fascismul modern raţionalitatea a atins un stadiu în care nu se mai mulţumeşte pur şi simplu să oprime natura; raţionalitatea exploatează acum natura înglobând în propriul sistem potenţialităţile rebele la oprimare ale naturii."[380] în această măsură analiza lui Bataille s-ar putea încă traduce în conceptele Teoriei Critice: în cele din urmă, fascismul mai serveşte doar la a supune revolta naturii interioare împotriva raţiunii instrumentale la propriile imperative ale acesteia. Diferenţa decisivă rezidă însă în felul cum sunt determinate părţile oprimate sau repudiate ale naturii subiective. Pentru Horkheimer şi Adorno, impulsul mimetic poartă cu sine

Note:
[378] Bataille (1978), 22.
[379] M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklărung,* Amsterdam 1949, 199 sqq.; pentru caracterizarea politico-economică a fascismului drept „capitalism de stat" vezi H. Dubiel, A. Sollner (ed.), *Wirtschaft, Recht und Staat im Nationalsozialismus, Analysen des Instituts fur Sozialforschung 1939-1942,* Ffm. 1981; M. Wilson, *Das Institut fir Sozialforschung und seine Faschismusanalysen,* Ffm. 1982.
[380] M. Horkheimer, *Kritik der instrumentellen Vernunft,* Ffm. 1967, 118.

promisiunea unei „fericiri fără putere,,[381], în timp ce pentru Bataille, în eterogen fericirea şi puterea sunt legate indisolubil: Bataille celebrează în eros, ca şi în sacru, o „violenţă elementară".[382] Cu ajutorul aceleaşi figuri de gândire el justifică la fascism şi acel element al lui Cari Schmitt al dominaţiei lipsite de temei sau „pure", căruia Horkheimer şi Adorno îi opun în modul cel mai serios forţa mimeticului.

Chiar şi Benjamin - care într-un eseu timpuriu pare să anticipeze, refe-rindu-se la mitul lui Sorel al grevei generale, concepţia lui Bataille despre puterea suverană nepătată - ia ca punct de referinţă o intersubiectivitate non-violentă a înţelegerii. Forţa destinală a unor acte revoluţionare, justiţiare, care în esenţa lor sunt anarhice, dar totuşi stau la baza tuturor instituţiilor libertăţii (şi trebuie menţinute prezente în ele), îl impulsionează pe Benjamin către un proiect al politicii „mijloacelor pure". Aceasta nu este despărţită decât de un fir de păr de ceea ce ar putea fi violenţa fascistă. însă acea putere care îşi este sieşi scop şi care nu mijloceşte instrumental dreptatea, ci o dezvăluie şi o realizează rămâne după Benjamin permanent raportată la sfera înţelegerii non-violente. Această sferă a acordului uman, care „este absolut inaccesibilă" violenţei, este pentru Benjamin „limba - sfera propriu-zisă a înţelegerii".[383] Benjamin este atât de devotat acestei idei în încercarea sa de critică salvatoare, încât doreşte să exemplifice non-violenţa „mijloacelor pure" până şi prin greva generală a proletariatului.

Fără un asemenea punct de referinţă care transcende violenţa, lui Bataille i-ar fi greu să facă plauzibilă acea diferenţă foarte importantă pentru el — între revoluţia socialistă şi preluarea puterii de către fascişti, fenomene destul de asemănătoare între ele. Ceea ce Benjamin afirmă despre întreprinderea suprarealismului în întregul lui, şi anume că acesta „aspiră să câş-tige forţele beţiei pentru revoluţie,,[384], este deopotrivă viziunea lui Bataille: este visul unei politici estetizante, poetice, purificate de toate elementele morale. Este, cu siguranţă, ceea ce îl

impresionează la fascism: „Exemplul fascismului, care pune astăzi sub semnul întrebării însăşi existenţa mişcării muncitoreşti, este suficient pentru a ne arăta ce ar fi de aşteptat de la o abordare favorabilă a unor forţe afective înnoite".[385] Apoi se pune însă întrebarea prin ce se deosebeşte în cele din urmă manifestarea subversiv-spontană de

Note:
[381] Horkheimer, Adorno (1967), 204.
[382] Bataille (1982), 89.
[383] W. Benjamin, „Zur Kxitik der Gewalt", în: *idem,* Angelus Novus, *Ausgew. Schriften* 2,Ffm. 1966,55.
[84] W. Benjamin, *Der Surrealismus,* în:Benjamin(1966), 212. [385] Bataille (1978), 42.

canalizarea fascistă a acestor forţe. Această întrebare este în orice caz neplăcută atunci când pornim împreună cu Bataille de la faptul că diferenţa trebuie să se arate deja în formele politicii - şi nu de-abia în consecinţele lor. în scrierea sa din 1933, Bataille face încercarea de a trasa o graniţă în însăşi lumea eterogenului între elementele inferioare şi cele superioare. Această încercare reuşeşte atât de puţin încât Bataille se mulţumeşte la sfârşit cu propunerea unei reorientări funcţionale a politicii fasciste criticate. El recomandă elaborarea unei ştiinţe heterologice „care să permită anticiparea reacţiilor sociale afective care traversează suprastructura - ba poate chiar, până la un anumit grad, să dispună liber de acestea ... O cunoaştere sistematică a mişcărilor sociale de atracţie şi respingere (adică a ambivalenţelor afective declanşate de eterogen - adăugire J. H.) se dovedeşte a fi o simplă armă într-un moment în care nu se opune atât fascismul comunismului, cât mai degrabă forme radical imperative ... subversiunii."[386]
în următoarele trei decenii Bataille a detaliat trăsăturile fundamentale ale ştiinţei postulate acum. Vreau să tratez mai întâi despărţirea filosofică de modernitate prin filosofia istoriei şi, apoi, să mă ocup de economia generală, de la care Bataille spera un

răspuns la întrebarea rămasă deschisă despre cum trebuie gândită trecerea de la reificare la suveranitate.

III

Deja la începutul anului 1933 Bataille publicase un tratat despre conceptul risipei[387] care lăsa să se întrevadă contururile unei filosofii structurate maniheist a istoriei. în calitate de comunist, Bataille se mişca în figurile de gândire ale filosofiei praxisului specifice teoriei marxiste. Munca, adică producţia socială, reprezintă forma de reproducere caracteristică speciei umane. Mai întâi, Bataille descrie antagonismul modern de clasă exact în sensul manuscriselor filosofico-economice ale tânărului Marx: „Scopul muncitorului este de a produce pentru a trăi, acela al întreprinzătorului, însă, de a produce pentru a supune muncitorii, care produc, unei respingătoare umiliri."[388] însă Bataille dezminte imediat consecinţa, potrivit căreia „viaţa" de dragul căreia se produce este inerentă ca telos raţional muncii înseşi. Scopul producţiei avut în vedere de Bataille transcende circuitul cheltuirii

Note:

[386] Bataille (1978), 42 sq.

[387] în: *La Critique Sociale,* 7, 1933, în germană: G. Bataille, *Das theoretische Werk,* voi. I, Mii. 1975, 9 sqq.

[388] Bataille (1975), 25.

productive a forţei de muncă şi al însuşirii de dragul consumului a acelor valori de întrebuinţare în care se obiectualizează procesul muncii. Bataille conferă modelului expresivist al activităţii umane, de la care pleacă o orientare ce neagă baza acestuia de fllosofia praxisului. El întrevede în consumul însuşi o falie adâncă între reproducţia nemijlocită, necesară pentru viaţă, a forţei de muncă şi un consum de lux care sustrage risipitor produsele muncii sferei necesităţii vitale şi, prin aceasta, în genere dictatului procesului de schimb de materie. Doar această formă *neproductivă* de consum, care din perspectiva economică a posesorului individual de bunuri reprezintă o pierdere, poate face posibilă şi poate totodată confirma suveranitatea omului, existenţa sa autentică. Cu siguranţă că şi Marx vorbeşte despre sfera libertăţii *de dincolo*

de sfera necesităţii, de dincolo de domeniul producţiei, determinat prin schimbul de materie cu natura; însă Marx subsumează de asemenea şi utilizarea creativă a timpului liber modelului înstrăinării şi redobândirii forţelor esenţiale ale individului - punctul de referinţă rămâne individul total, care se autorealizează în mod universal. în mod absolut realist, Bataille ghiceşte însă aici pericolul ca necesităţile devenite obişnuinţe ale muncii să nu facă decât să se prelungească sub vălul unei libertăţi doar în aparenţă autonome; el se teme că adevărata suveranitate poate fi oprimată de asemenea de abundenţă, atâta vreme cât utilizarea după „principiul compensării prin plată" a bunurilor materiale şi spirituale nu face loc unei alte forme de consum, radical diferite - exact o risipă în care subiectul consumator se înstrăinează pe sine însuşi. Bataille plasează această formă neproductivă de risipire în apropierea stărilor toxice ale renunţării la sine, ale risipirii, ale furiei. Această pierdere a propriilor limite îşi lasă încă urmele economice în consumul de lux: „Activitatea omenească nu poate fi complet redusă la procese de producţie şi reproducţie, iar consumul trebuie împărţit în două domenii diferite. Primul, care poate fi redus, cuprinde consumul minim necesar indivizilor unei-societăţi pentru menţinerea vieţii şi continuarea activităţii productive ... Al doilea domeniu cuprinde aşa-numitele cheltuieli neproductive: luxul, ceremoniile de doliu, războaiele, cultele, înălţarea de edificii monumentale, jocurile, teatrul, artele, sexualitatea perversă (adică desprinsă de genitalitate) reprezintă tot atâtea activităţi care, cel puţin la origine, îşi au scopul în ele însele."[389] Activitatea auto-suficientă în sens aristotelic - devenită scop în sine - a păturilor superioare care trăiesc în lux mai trădează încă ceva din suveranitatea originară.

Note:

Bataille (1975), 12.

Capitalismul este însă caracterizat de faptul că toate bunurile excedentare sunt folosite tot productiv; procesul de acumulare este dirijat de imperative ale autovalorificării capitalului. Marx criticase autonomizarea producţiei de valori de schimb în

detrimentul producţiei de valori de consum; Bataille deplânge autonomizarea sistemului productiv de câştiguri faţă de consumul neproductiv al produselor excedentare. Capitaliştii „au păstrat o dată cu bogăţia obligaţia de a cheltui funcţional"; de aceea societatea modernă este lipsită de luxul afişat ostentativ - „expunerea bogăţiilor se face acum în spatele pereţilor (privaţi), după convenţii plictisitoare şi oprimante".[390] Generozitatea, orgiasticul, lipsa de măsură care au distins întotdeauna societatea feudală au dispărut.
Cu ajutorul acestui concept de consum Bataille elaborează opera sa teoretică principală, a cărei primă parte a apărut în 1949, după o muncă preliminară de optsprezece ani, sub titlul *Partea blestemată.* Un fragment din partea a treia Bataille îl publică în 1956 sub titlul *Suveranitatea.* Distanţarea de problematizările şi limbajul conceptual ale filosofiei praxisului s-a adâncit între timp şi mai mult. într-un anumit sens, teoria lui Bataille poate fi în- ţeleasă ca şi contraparte la teoria reificării pe care au dezvoltat-o, pe linia unui marxism weberian, Lukâcs, Horkheimer şi Adorno. Suveranitatea se află în opoziţie cu principiul unei raţiuni instrumentale reificante, care rezultă din sfera muncii sociale şi ajunge la dominaţie în lumea modernă. A fi suveran înseamnă a nu te lăsa redus, ca în muncă, la starea de lucru, ci a-ţi elibera subiectivitatea: subiectul sustras muncii, prins în moment, se pierde în mistuirea de sine. Esenţa suveranităţii rezidă în mistuirea inutilă, în ceea „ce îmi place". Numai că această suveranitate cade în sfera judecăţii unui proces istoric de dezvrăjire şi obiectivare. Fiinţa suverană este spiritualizată în societatea modernă şi este exclusă dintr-un univers care subsumează totul formei obiectuale a valorificabilului şi disponibilului, deci proprietăţii private, şi care nu se mai compune decât din lucruri: „La începutul societăţii industriale care se bazează pe primatul şi autonomia mărfii - a lucrului deci — se găseşte voinţa opusă, esenţialul - ceea ce ne face să tremurăm de spaimă şi încântare - în afara lumii activităţii, a lumii lucrurilor."[391]
Paralelele cu gândirea timpurie a lui Lukâcs sunt uimitoare. Căci lucrurile stau mai întâi ca şi cum acest proces al excluderii unei sacralitâţi demundanizate nu ar fi decât consecinţa modului de producţie capitalist: „Pe baza acumulării bogăţiilor în scopul unei producţii industriale în cantitate

Note:
[390] Bataille, (1975), 22 sq.
[391] Bataille (1975), 164.

crescândă, societatea burgheză este societatea lucrurilor. Ea nu este, în comparaţie cu imaginea societăţii feudale, o societate a persoanelor ... Obiectul, care poate fi schimbat în bani, valorează mai mult decât subiectul care nu mai există pentru sine şi nu mai posedă nici o demnitate reală de când este dependent de obiecte (în măsura în care le posedă pe acestea)."[392] De fapt, fetişismul formei mărfii nu serveşte decât extinderii universale a dominaţiei unei raţiuni bazate pe calcul şi ancorate deja antropologic în structurile muncii. Tendinţa către reificarea societăţii îşi are rădăcinile în vremuri arhaice, şi se întinde dincolo de capitalism în viitorul socialismului birocratic, care va îndeplini în cele din urmă testamentul procesului istoric de reificare a lumii.
Acest lucru aminteşte mai degrabă de Teoria Critică târzie decât de gândirea timpurie a lui Lukâcs; însă ambele comparaţii nu pot fi duse prea departe. Ceea ce are Bataille în vedere nu este nicidecum o teorie a reificării, ci o filosofie istorică a repudierii, adică a extrateritorializării progresive a sacrului. El vrea să descrie destinul istoric al suveranităţii, al acelei libertăţi abisale care rezidă în faptul de „a mistui fără profit ceea ce ar fi putut rămâne captiv în lanţul lucrărilor utile."[393]
Forma cea mai pură, încă sesizabilă empiric, a acestei suveranităţi Bataille o găseşte în sacrificiul ritual pe care el îl analizează pe larg pe baza relatărilor asupra sacrificiilor umane la azteci: „Sacrificiul distruge ceea ce sfinţeşte. Nu are nevoie să distrugă precum focul; numai legătura care leagă victima de lumea activităţii utile este sfâşiată, însă această separaţie are semnificaţia unei mistuiri definitive; victima sfinţită nu poate fi restituită ordinii reale. Acest principiu deschide calea dezlegării, eliberează forţa oferindu-i un domeniu în care ea poate domni nedivizată."[394]
Ce-i drept, sensul sacrificiului, ca şi cel al întregii religii trădează faptul că nici miezul ritual al sacralului nu este ceva originar, ci este deja o reacţie la pierderea unei unităţi intime a omului cu natura. Putem trage o asemenea concluzie, dacă ne amintim de efectele pe care le-a suferit universul lucrurilor nevinovate prin munca efectuată de mâna omului, deci o dată cu primul act al unei obiectivări orientate către un scop. Versiunea lui Bataille a

izgonirii din Paradis sună astfel: „Prin introducerea muncii, locul intimităţii, al profunzimii instinctului şi dezlănţuirii libere a acestuia a fost luat de la bun început de înlănţuirea raţională în care important nu mai este adevărul clipei, ci rezultatul final al operaţiilor - prima muncă întemeiază

lumea lucrurilor ... De la instaurarea lumii lucrurilor, omul însuşi a devenit unul din lucrurile acestei lumi, cel puţin în intervalul de timp cât munceşte. Acestui destin omul a încercat în toate timpurile să i se sustragă. în miturile sale curioase, în ritualurile sale crude, el este din totdeauna în căutarea unei intimităţi pierdute ... întotdeauna este vorba de a smulge ceva ordinii reale, sărăciei lucrurilor şi de a restitui ceva ordinii divine."[395] Aşa cum religia stă deja sub blestemul muncii, neputând decât în clipele renunţării rituale la sine a subiectului să restituie ordinea distrusă a lucrurilor şi să facă posibilă o comunicare fără cuvinte cu aceasta, tot aşa suveranitatea pură nu poate fi redobândită decât în clipele extazului.

Ceea ce acţionează ca forţă suverană în istorie, ceea ce dobândeşte formă durabilă mai întâi în puterea sacrală a preoţilor, apoi în puterea militară a nobilimii şi în cele din urmă în puterea absolutistă, bazată deja pe un aparat de stat, a monarhului şi a curţii sale este o suveranitate derivată, *impurificată* de legătura cu puterea profană. Toate formele istorice ale suveranităţii pot fi recunoscute după forţa lor diferenţiatoare, creatoare de deosebiri de rang. Rangul social al stăpânitorului şi al celor care participă la dominaţie este un fenomen mixt, care trădează atât provenienţa dintr-o sferă de dincolo de muncă şi de lucruri, cât şi funcţia represivă şi exploatatoare a dominaţiei în cadrul sistemului muncii sociale. Metamorfoza istorică a formei suveranităţii indică totuşi o tendinţă către ştergerea diferenţei dintre ranguri: „în societatea arhaică rangul ţine de prezenţa sfinţită a unui subiect a cărui

suveranitate nu este dependentă de lucruri, ci include lucrurile în mişcarea ei. în societatea burgheză rangul nu mai depinde decât de proprietatea asupra lucrurilor, care nu sunt nici suverane, nici sacrale."[396] Aceasta nu înseamnă că suveranitatea dispare în totalitate din lumea burgheză. împotriva acestui lucru vorbeşte faptul că dispunerea privată de mijloacele de producţie nu doar scindează societatea obiectiv în clase, ci şi întemeiază un sistem de privilegii care distribuie diferenţial şansele în viaţă, inclusiv şansele de a găsi recunoaştere. Diferenţele de rang îşi pierd caracterul politic, însă ca atare nu dispar prin simplul fapt că ele nu mai derivă din participarea la dominaţia politică, ci din poziţia în procesul de producţie.

Chiar şi politicianul democraţiilor vestice păstrează, sub forma unui prestigiu personal creat prin apariţii publice, ce^a din strălucirea fiinţei suverane, deşi această imagine derivă doar din dispunerea de o putere birocratizată, fluidizată prin mass-media, şi nu din calităţile charismatice. Politicianul democrat se află între subiectivitatea fiinţei, aşa cum este aceasta prezentă în stăpânul suveran şi în conducătorul fascist, pe de o parte, şi obiectivitatea puterii, pe de altă parte: „Numai seriozitatea unui om de stat comunist ne permite să recunoaştem ceea ce în societatea burgheză este doar o posibilitate permanent negată: puterea car? stimulează creşterea lucrurilor, independentă de aspiraţia la rang care caracterizează de obicei uzul puterii."[397] Conform imaginii, într-o oarecare măsură străină de realitate, pe care şi-o formează Bataille la începutul anilor '50 despre stalinism, în acest socialism birocratic de sorginte sovietică s-ar realiza ştergerea diferenţelor sociale; de-abia o dată cu suprimarea rangurilor sociale, suveranitatea este alungată definitiv de pe teritoriul muncii sociale.

în toate formele istorice ale dominaţiei suveranitatea rămâne legată de putere. De-abia în regimul sovietic apare o putere purificată de toate reziduurile suveranităţii, devenită, pentru a

spune aşa, filtrată şi în acest sens „obiectivă", o putere care s-a eliberat de ultimele atribute religioase. Această putere obiectivă este definită, fără a fi confirmată de autenticitatea unei charisme, exclusiv funcţional prin sistemul muncii sociale, pe scurt prin scopul dezvoltării forţelor de producţie: „Cine exercită puterea supremă în obiectivitatea ei are ca scop împiedicarea domniei suveranităţii asupra lucrurilor: acela trebuie să elibereze lucrurile de orice subordonare particulară; ele mai pot fi subordonate doar omului nediferenţiat" - deci voinţei colective a unei societăţi strict egalitare.[398] Puterea obiectivă, care s-a lepădat de învelişul suveranităţii dezvrăjite, se închide în universul unei societăţi complet reificate, am putea spune de asemenea: transformate în sistem. Imaginea fictivă a puterii sovietice obiectualizate constituie echivalentul acelei idei pe care Engels a preluat-o de la St. Simon: locul dominaţiei oamenilor asupra oamenilor este luat de administrarea lucrurilor. Acest deznodământ surprinde cu atât mai mult cu cât acuzele lui Bataille la adresa negaţiei burgheze a strălucirii, fastului şi risipei lumii feudale sună ca 6' inversare directă a celebrei parabole a lui St. Simon.[399] Ce-i drept, Saint-Simon nu are pentru Bataille ultimul cuvânt.
Sărbătoarea unui comunism militant, care subordonează orice năzuinţă umană ţelului social-politic al industrializării şi afirmă un materialism eroic în ideea că „va reduce complet opera eliberării (omului) la un lucru,,[400]

Note:
397 Bataille (1979), 67 sq.
im Bataille (1979), 68.
Parabola lui Saint-Simon în: J. Dautry (ed.), *Saint-Simon, Ausgewählte Texte,* Bln. 1957, 141 sqq. 400 Bataille (1975), 179.

această exprimare paradoxală devine inteligibilă de-abia atunci când este luată în considerare judecata depreciativă a lui Bataille asupra potenţialelor de critică a civilizaţiei pe care le secretă societatea burgheză. Protestul împotriva reificării lumii moderne şi transfigurarea romantică a formelor tradiţionale de suveranitate contrazic în modul cel mai profund impulsul subversiv care însufleţeşte chiar existenţele eterogene - contrazic, de fapt, acea

radicalitate proprie avangardei estetice „de a merge în orice direcţie până la capătul posibilităţilor lumii."[401] Fascismul a dat la iveală doar secretul capitalismului: acesta a putut de la bun început să-şi înalţe carcasa raţională a servitutii doar pe fundamentul subteran al rămăşiţelor dominaţiei sacrale şi militare. Aceste relicve tăinuite, însă funcţional necesare ale suveranităţii preburgheze sunt eliminate de-abia prin asimilarea totală, realizată de marxismul sovietic, a oamenilor cu produsele lor: „împlinirea lucrurilor poate avea o acţiune eliberatoare doar atunci când vechile valori, care erau legate de cheltuieli neproductive, sunt condamnate şi distruse aşa cum au fost condamnate şi distruse valorile catolice în Reformă."[402]

Bataille consideră, deci, stalinismul ca o ultimă treaptă a unui proces în care sfera unui praxis reificat şi cea a unei suveranităţi, purificate tocmai la sfârşit de toate funcţiile practice, se despart progresiv una de cealaltă. Stalin urmează, conştient sau nu, mesajul ezoteric pe care Bataille îl descifrează în doctrina exoterică a lui Marx: „Prin faptul că a rezervat acţiunea modificării circumstanţelor materiale (adică prin faptul că reduce praxisul la muncă, la structura activităţii raţionale în raport cu un scop J. H.), Marx a afirmat *explicit* ceea ce calvinismul doar sugerase, şi anume independenţa radicală a lucrurilor (a economiei) de alte aspiraţii (de tip religios sau pur şi simplu de tip general afectiv); invers, el a afirmat însă astfel, *implicit,* independenţa de acţiune a reîntoarcerii omului la sine însuşi (la profunzimea, la intimitatea esenţei sale). Această reîntoarcere este totuşi posibilă abia atunci când eliberarea este deplină; ea poate începe de-abia atunci când s-a încheiat acţiunea"[403] - când s-a încheiat acel proiect, adus la viaţă de filosofia praxisului, al unei societăţi a muncii constituită într-o totalitate.

Această confruntare istorică dintre reificare şi suveranitate, care trebuie să sfârşească prin concilierea unei separări a sferelor, a segregării elementelor omogene şi eterogene, a muncii şi sacrificiului, nu mai poate fi, desigur, gândită dialectic - în orice caz, nu după modelul, specific filosofiei subiec-

tului, al unei dialectici a iluminismului care se încrede în constelaţia momentelor raţiunii. Suveranitatea este concepută ca alteritate a raţiunii. Bataille nu poate face plauzibilă construcţia lui a modernităţii doar dându-i o aparenţă dialectică. El trebuie să explice, în primul rând, două lucruri: *dinamica* procesului istoric al raţionalizării sociale, pe de o parte, aşteptarea *escatologică,* pe de altă parte, pentru ca reificarea totală să se transforme brusc în libertate. Pentru a răspunde la aceste întrebări Bataille pune în joc toată ambiţia sa ştiinţifică.

IV

Bataille s-a ocupat încă de la începuturile studiilor sale antropologice în repetate rânduri cu fenomenul potlatch-ului, cu acea sărbătoare a risipei în care indienii nord-americani îşi copleşesc rivalii cu daruri, pentru a-i provoca, a-i umiji şi a-i îndatora pe aceştia prin cheltuirea ostentativă a propriei bogăţii.[404] Ce-i drept, pe el nu-l interesează propriu-zis funcţiile social-integrative ale schimbului de daruri, deci crearea unor obligaţii reciproce; el neglijează acest aspect în favoarea aspectului mai vizibil al cheltuirii, al distrugerii şi al pierderii intenţionate a proprietăţii, care este risipită ca dar în lipsa unui alt dar direct. Potlatch-ul este un exemplu de consum neproductiv în societăţile tribale. Totuşi nu poate fi trecut cu vederea faptul că cel care dăruieşte nu-şi risipeşte în mod altruist bogăţia. Prin faptul că îşi învinge rivalii, care şi ei concurează cu daruri, el îşi asigură prestigiu şi putere, dobândeşte un rang social sau îl consolidează pe cel deţinut deja în interiorul colectivului. Dispreţul suveran pentru valorile de întrebuinţare este oarecum răscumpărat deja pe această treaptă prin dobândirea calculată de putere. Acest praxis poartă în sine contradicţia dintre suveranitate şi raţionalitatea în raport cu un scop: ea pune „valoarea, prestigiul şi adevărul vieţii în negarea utilizării cu un scop a bunurilor, dar se foloseşte însă, totodată, în vederea unui scop, de tocmai această negare."[405] Deoarece tocmai această contradicţie este plasată structural în *toate* formele suveranităţii întrupate istoric, Bataille vrea să explice cu ajutorul ei de ce suveranitatea care se manifestă în actele risipirii este utilizată din ce în ce mai mult pentru exploatarea forţei de muncă şi de ce această sursă a autorităţii adevărate a decăzut în cele din urmă într-o „ruşinoasă sursă de profit".

Note:
[404] Bataille se referă la cercetarea clasică a lui M. Mauss, „Essai sur le Don", în: *Annee Sociologique,* 1923/24, 30 sqq., în germană: *Die Gabe,* Ffm. 1968.
[405] Bataille (1975), 105.

Faptul că suveranitatea şi puterea s-au amalgamat de la început şi că acest amalgam *poate* fi utilizat în scopul achiziţionării unei plusvalori nu explică însă deloc de ce s-au impus, de fapt, tendinţele istorice către extinderea şi reificarea domeniului profan şi către extrateritorializarea sacrului. La o explicaţie politico-economică în stilul materialismului istoric Bataille nu poate recurge, deoarece astfel de explicaţii se referă la schimbări *în interiorul* sistemului muncii sociale, nu însă la interacţiunea economiei cu o forţă care nu este înrădăcinată în' domeniul economicului şi în genere nu ţine de raţiunea bazată pe calcul, ci, ca alteritate a raţiunii, transcende de la bun început procesul schimbului de materie al omului cu natura exterioară. De aceea nu se poate spune că Bataille nu procedează consecvent arunci când pleacă de la explicaţia etico-religioasă a lui Max Weber a capitalismului, urmărindu-l pe acesta înapoi pe firul istoriei religiei până la acele începuturi ale reglementărilor morale ale instinctului, care preced tuturor formelor istorice ale suveranităţii şi exploatării. Această idee aş vrea s-o redau sub forma unui demers în trei paşi.
Prima idee este de o simplitate biblică. în procesul devenirii omului, fiinţele care ies din contextul de viaţă animal se constituie ca subiecţi nu doar prin muncă, ci totodată prin interdicţii. Oamenii se deosebesc de animale şi prin faptul că viaţa lor instinctuală este supusă unor limitări. Concomitent cu munca se naşte ruşinea sexuală şi conştiinţa morţii. Ritualurile funerare, obiceiul îmbrăcării, tabuul incestului arată că cele mai vechi tabuuri se referă la cadavrul uman şi la sexualitate - la corpul mort şi nud. Dacă este luată în considerare şi interdicţia uciderii, iese în relief aspectul mai general: supusă tabuului este violenţa morţii şi sexualităţii - o violenţă care se manifestă şi în momentele

rituale culminante ale sărbătorii şi sacrificiului religios. Excesul din care provine procreaţia sau excesul morţii suportate sau induse violent sunt înrudite cu excesele cultice, Bataille înţelegând cuvântul „exces" în sensul lui literal: ca depăşire a acelor graniţe care sunt trasate prin individualizare. Cele mai vechi norme sunt precum zăgazurile împotriva torentului unei naturi luxuriante, abundente, care asigură plenitudinea vieţii şi continuitatea fiinţei prin devorarea existenţelor individuale: „Dacă zărim în interdicţiile esenţiale refuzul care opune individul naturii ca risipire de energie vitală şi orgie a distrugerii, nu mai putem face nici o distincţie între moarte şi sexualitate. Sexualitatea şi moartea nu sunt decât punctele culminante ale unei sărbători pe care o celebrează natura cu masa inepuizabilă. Ambele înseamnă o risipă nelimitată pe care şi-o permite natura în contradicţie cu dorinţa profundă a fiecărei

fiinţe (individualizate, J. H.) de a continua să existe."[406] Sfera muncii trebuie limitată prin norme care „alungă din cursul normal al lucrurilor violenţa unei naturi exuberante" (p. 51).

într-un al *doilea* pas, Bataille evidenţiază faptul că bazele normative ale vieţii sociale rămân neinteligibile atâta vreme cât ele sunt interpretate doar din perspectiva contribuţiei lor la asigurarea persistenţei sistemului muncii sociale. Din acest punct de vedere funcţionalist, nu poate fi explicat de unde îşi trag interdicţiile în genere obligativitatea. Deja Durkheim sesizase faptul că valabilitatea normelor nu poate fi redusă în manieră empiristă la sancţiunile asociate convenţional, adică din exterior cu interdicţiile. Normele îşi datorează mai degrabă caracterul obligatoriu autorităţii unui sacru de care noi ne apropiem cu ambivalenţa spaimei şi extazului, fără a-l atinge vreodată. Această stare de lucruri Bataille o interpretează din orizontul său estetic de experienţă în aşa fel încât pentru normele cele mai vechi este constitutivă o ambiguitate profundă: pretenţia de valabilitate a

normelor este întemeiată în experienţa transgresării, interzise şi, tocmai de aceea, *seducătoare,* a normelor, adică în experienţa sacrilegiului în care sentimentele fricii, scârbei şi spaimei se contopesc cu extazul şi fericirea copleşitoare. Bataille vorbeşte despre înrudirea profundă a legii şi încălcării acesteia. Lumea raţională a muncii este limitată şi întemeiată prin interdicţii, totuşi interdicţiile însele nu sunt nicidecum legi ale raţiunii. Ele deschid mai degrabă lumii profane poarta către lumea sacră şi îşi extrag din aceasta strălucirea fascinaţiei: „La început nu ar fi fost suficientă o opunere paşnică (a interdicţiilor) împotriva violenţei (naturii interioare, J. H.) pentru a separa cele două lumi. Dacă opoziţia nu ar fi participat ea însăşi la violenţă ..., raţiunea singură nu ar fi posedat destulă autoritate pentru a stabili graniţe. Doar frica nereflectată şi spaima pot opune rezistenţă în faţa dezlănţuirilor lipsite de măsură. Aceasta este natura tabuului; el face posibilă o lume a păcii şi raţiunii, dar este însă în principiul său o spaimă care TIU copleşeşte inteligenţa, ci afectivitatea."[407] O experienţă erotică este înrudită cu cea religioasă prin faptul că leagă acordul cu cele mai vechi interdicţii de extazul spaimei depăşite, care urmează profanării: „Experienţa interioară a erotismului cere de la cel care o trăieşte o sensibilitate faţă de teama care întemeiază interdicţia la fel de profundă ca şi cea faţă de dorinţa care duce la transgresarea acesteia. Sensibilitatea religioasă este cea care leagă strâns, în permanenţă, dorinţa şi spaima, plăcerea intensă şi teama" (p. 35). într-un alt loc, Bataille

descrie fazele excesului ameţitor ca scârbă, apoi ca depăşire a scârbei, apoi ca beţie.[408]

într-un al *treilea* pas, Bataille ajunge în cele din urmă la critica moralei, care face legătura cu sociologia religiei a lui Max Weber. El consideră dezvoltarea religiei, de la ritualurile arhaice până la religiile universale, de la începuturile iudaice ale monoteismului până la protestantism, ca un drum al *raţionalizării etice.* Luther şi

Calvin constituie punctul de fugă al unei linii de dezvoltare în care conceptele religioase fundamentale sunt moralizate şi, o dată cu acestea, experienţele religioase sunt spiritualizate. Sacrul ambivalent, care produce spaimă şi extaz, este domesticit şi totodată scindat. Arhanghelul Lucifer este alungat din cer. Binecuvântării cerului i se opune răul profan; împreună cu partea diabolică a sacrului, eroticul este atribuit lumii şi condamnat ca păcat al cărnii. Prin această *dezambiguizare a sacrului* conştiinţa păcatului dobândeşte un caracter pur moral. Dacă însă excesul, atât cel religios, cât şi senzual, nu mai poate deschide calea către sacral, valabilitatea normativă a legilor se desprinde de fundalul de experienţă a excesului care le autoriza, adică de transgresarea îndrăzneaţă şi expe-

[408] Ceea ce Bataille numeşte experienţa interioară a eroticului a fost descris de M. Leiris în *Documentele* editate de Bataille cu ajutorul unei fotografii, care înfăţişează o femeie goală cu o mască de piele; această mască a fost creată după o schiţă de W. Seabrook, care a efectuat vreme îndelungată studii pe Coasta de Fildeş. Textul lui Leiris arată cum erau puse în legătură cercetarea antropologică de teren de la vremea respectivă, exotismul în artă şi erotismul atât în experienţa personală, cât şi în literatură. Leiris îşi imaginează bucuria proprie sacrilegiului şi plăcerea satanică pe care o resimte fetişistul la vederea corpului femeii mascate, care astfel şi-a pierdut individualitatea devenind fiinţă generică: „în mod absolut conştient iubirea este redusă astfel - deoarece faţa este acoperită simbolic de mască - la un proces natural şi bestial, fatalitatea care ne oprimă este în sfârşit îmblînzită. în cele din urmă, această femeie, datorită măştii, nu mai este în mâinile noastre decât natura însăşi, modelată de legi oarbe, fără suflet şi personalitate, o natură care totuşi de data aceasta este înlănţuită de noi aşa cum este înlănţuită şi această femeie. Privirea, chintesenţa expresiei umane, este pentru o vreme orbită, ceea ce conferă femeii o semnificaţie mai infernală şi mai subterană. Şi gura este redusă, datorită deschizăturii înguste prin care ea singură se vede, la rolul animalic al unei răni. în sfârşit, ordonarea obişnuită a elementelor de podoabă este răsturnată; corpul este nud şi capul mascat. Toate acestea sunt elemente care fac din bucăţile de piele (o materie din care sunt şi cizmele şi biciul) instrumente fabuloase care corespund în mod minunat cu ceea ce este cu adevărat erotismul: un mijloc de a ieşi din sine, de a sfâşia legăturile pe care ni le impun morala, intelectul şi obiceiurile, un mod totodată de a alunga forţele rele, de a-l înfrunta pe Dumnezeu şi pe cerberii care îi ţin locul în lume, prin luarea în posesie şi supunerea proprietăţii lor, întregul univers, într-una din părţile sale extrem de importante, însă devenite aici indistincte." M. Leiris, *Das „caput mortuum" oder die Frâu des Alchemisten,* în: *idem,* (1981), 260-262.

rimentală a legii. în tradiţia iudeo-creştină, o morală autonomă se poate forma numai pentru că este suspendată dialectica interdicţiei şi transgresării, pentru că sacrul nu mai străluminează lumea profană cu fulgerele sale. Critica lui Bataille a moralei nu se îndreaptă împotriva moralei ca atare -aceasta nu este decât rezultatul raţionalizării imaginilor religioase despre lume, raţionalizare care autorizează accesul la un sacru privat de complexitatea sa, spiritualizat şi simplificat, individualizat şi focalizat ca Dumnezeu într-o lume de dincolo. Credinciosul dezvoltă doar o conştiinţă morală în măsura în care este rupt de experienţele religioase şi sexuale ale depăşirii extatice de sine. în aceasta măsură, dezvoltarea moralei explică tendinţa către diferenţierea progresivă între domeniile religiei şi economiei, ale sacrificiului şi muncii - ea explică expansiunea şi reificarea domeniului vieţii profane sub acoperirea din ce în ce mai fragilă a unor forţe suverane, din ce în mai îndepărtate de sursele suveranităţii. în această perspectivă interpretarea lui Weber a eticii protestante se inserează fără probleme: „Religia şi economia sunt eliberate, printr-o aceeaşi mişcare de ceea ce le împovărează, şi anume religia de calculul profan iar economia de barierele extraeconomice."[409]
Chiar dacă am considera această strategie explicativă drept promiţătoare în privinţa capitalismului, nu este totuşi clar cum ar putea fi ea utilizată pentru analiza tentativei, complet secularizate, a industrializării sovietice dirijate autoritar. Astfel că rămâne deschisă întrebarea de ce decantarea prog-nozată, separaţia radicală a sferelor unei societăţi complet raţionalizate a muncii, pe de o parte, şi suveranităţii complet extrateritoriale, separate şi devenite inaccesibilă, pe de altă parte, trebuie să se transforme într-o stare care eliberează, în condiţiile unei societăţi industriale dezvoltate, energiile suveranităţii originare: „Dacă educaţia completă pe care Stalin vroia să o dea omului împlinit al comunismului ar fi într-o oarecare măsură demnă de numele ei, atunci acest om s-ar apropia, într-o epocă când nu se poate renunţa la operele civilizaţiei materiale, cel mai mult de acel tip"de suveranitate care, asociată cu respectarea nesilită a suveranităţii celuilalt, caracteriza păstorii şi vânătorii preistorici. Dacă ultimii respectau, ce-i drept, suveranitatea celuilalt, ei făceau acest lucru doar factic,,[410] - în timp ce omenirea eliberată, trebuie completat aici, ar transforma respectul reciproc generalizat al suveranităţii celuilalt în baza morală a convieţuirii

ei. Bataille trebuie să explice metamorfoza aventuroasă a stalinismului într-un socialism absolut libertar,

fără a recurge la figura de gândire a unei mişcări dialectice a raţiunii în sine. Această provocare el o înfruntă prin proiectul unei economii generale.

Până acum economia, inclusiv economia politică şi critica acesteia, au fost practicate din perspectiva mărginită a modului cum resurse limitate pot fi utilizate eficient în circuitul energetic al reproducerii vieţii sociale. Acestei perspective particulare Bataille îi opune perspectiva *mai generală* a luării în considerare a unui buget energetic *extins la nivel cosmic.* Pe baza acestei schimbări de perspectivă, pe care el o realizează în analogie cu trecerea de la perspectiva managerială a agenţilor economici la perspectiva de sistem a economiei naţionale, se răstoarnă şi întrebarea economică fundamentală: nu utilizarea unor resurse limitate, ci cheltuirea altruistă a unor resurse excedentare devine problema-cheie. Bataille porneşte de la premisa biologică după care organismul viu adună mai multă energie decât consumă pentru reproducerea vieţii sale. Energia excedentară este folosită pentru creştere. Atunci când aceasta a încetat, excedentul neabsorbit de energie este cheltuit neproductiv - energia trebuie să se piardă fără câştig. Acest lucru se poate produce în principiu într-o formă „glorioasă" sau „catastrofică". Şi viaţa social-culturală este supusă presiunii energiei excedentare.

Aceasta poate fi canalizată în diverse moduri, de exemplu, către extinderea demografică, spaţială sau socială a unor colectivităţi, sau către creşterea producţiei şi a standardului de viaţă, în general către un spor de complexitate. Creşterea organică îşi găseşte astfel un echivalent social. Mai evidentă este absorbţia energiilor vitale excedentare prin moarte şi procreaţie, prin distrugerea existenţelor şi crearea unor generaţii noi care la rândul lor cad şi ele pradă distrugerii. Acestui lux al naturii îi

corespunde luxul păturilor sociale dominante. Risipa suverană, indiferent dacă în formele economice ale consumului neproductiv sau în formele erotice şi religioase ale excesului, dobândeşte astfel un loc central în economia universului interpretată prin filosofia vieţii. Dimpotrivă, eliberarea forţelor de producţie şi creşterea capitalistă, dezvoltarea industrială în genere sporesc excedentele, care nu pot fi absorbite doar de utilizarea productivă. în aceeaşi direcţie acţionează forţele disciplinatoare ale moralei, oprobriul luxului, proscrierea forţelor suverane, excluderea eterogenului. Dacă însă bogăţia excedentară nu poate fi cheltuită glorios, deci cu un efect de intensificare, de exaltare a vieţii, se oferă ca singur echivalent formele catastrofice ale cheltuirii - aventuri capitaliste, războaie globale; astăzi putem adăuga contaminarea ecologică şi distrugerea atomică.
Bataille îşi argumentează acum, prin speculaţii asupra echilibrului bugetului energetic al cosmosului şi societăţii mondiale, aşteptarea sa conform

căreia reificarea totală trebuie să se transforme într-o resurecţie a forţei suverane pure. Căci societatea devenită universală a muncii va duce la o creştere atât de mare a excedentelor neabsorbite, încât înscenarea unor orgii ale risipei, ale cheltuielilor în stil mare va deveni inevitabilă - fie în forma unor catastrofe previzibile sau tocmai în forma unei societăţi absolut libertare care îşi oferă bogăţia spre risipă suverană, ceea ce înseamnă: spre excese, spre autodepăşirea subiecţilor, spre suprimarea limitelor individualităţii în genere.
Nu este necesar să intru în conţinutul acestei imagini metafizice despre lume, în sensul prost al cuvântului, care ne este prezentată în forma motivată antropologic a unei suprimări a economiei. Indiferent dacă este vorba de ştiinţă sau de un surogat de metafizică, în ambele cazuri Bataille se vede confruntat cu aceeaşi dificultate în faţa căreia s-a atlat Nietzsche atunci când a procedat ştiinţific la critica ideologiei. Dacă suveranitatea şi sursa acesteia, sacralul, se raportează în mod eterogen la lumea acţiunii raţionale

în raport cu un scop în genere; dacă subiectul şi raţiunea se constituie doar prin excluderea acelor forţe; dacă alteritatea raţiunii este mai mult decât iraţionalul sau necunoscutul, şi anume *incomensurabilul* care nu poate fi atins de raţiune - sau poate doar cu preţul exploziei subiectului raţional -, arunci nu există condiţii în care ar putea fi prezentată cu sens ca fiind posibilă o teorie care trece dincolo de orizontul a ceea ce este accesibil raţiunii şi care tematizează, ca să nu spunem analizează, interacţiunea raţiunii cu o putere originară transcendentă. Bataille a intuit această dilemă, însă nu a rezolvat-o. El a gândit posibilităţile ştiinţei neobiectivante până la extrem - acolo unde subiectul cunoscător nu participă doar la constituirea domeniului obiectual, nu este legat şi comunică cu acesta doar prin structuri provizorii, nu este inserat în ele doar la modul intervenţiei, ci acolo unde subiectul cunoscător ajuns „la punctul de fierbere" trebuie să-şi abandoneze propria identitate pentru a obţine, ca un năvod aruncat în oceanul dezlănţuit al sentimentelor, acele experienţe cărora le-a fost expus în extaz. Pe de altă parte, el ridică pretenţii obstinate de obiectivitate a cunoaşterii şi chiar de impersonalitate a metodei acestei ştiinţe „a interiorităţii", pentru o analiză a „experienţei interioare". El rămâne astfel în privinţa acestei întrebări centrale într-un du-te-vino indecis.
în anumite locuri, Bataille alunecă pe neobservate înapoi în vârtejul unei dialectici a iluminismului - de fiecare dată când îşi subordonează eforturile filosofice şi ştiinţifice scopului de a obţine o cunoaştere reflexivă care trebuie să dobândească forţă practică prin transformarea subiecţilor inerţi în participanţi cu o acută conştiinţă de sine. Apoi el redevine din nou conştient de paradoxul unei critici totalizatoare, autoreferenţiale a raţiunii: „Nu putem pătrunde până la ultimul obiect al cunoaşterii fără ca acea

cunoaştere, care vrea să reducă omul la lucruri subordonate şi utile, să nu se dizolve ea însăşi... Nimeni nu poate să cunoască şi, totodată, să se apere de
distrugere."[4]"
La sfârşitul vieţii sale, Bataille pare că ar vrea să fac uz de posibilitatea - ce i-a permis o existenţă dublă, de scriitor şi filosof -

de a se retrage din filosofie şi ştiinţă. Erotismul l-a făcut să înţeleagă că acea cunoaştere a esenţialului este rezervată unei experienţe mistice, unei tăceri cu ochii închişi. Cunoaşterea discursivă rămâne prinsă, fără speranţă, în cercul secvenţelor lingvistice: „Limba strânge totalitatea a ceea ce are pentru noi o semnificaţie, dar o şi risipeşte în acelaşi timp... Atenţia noastră rămâne îndreptată asupra acelui întreg, care în succesiunea propoziţiilor ne scapă, însă noi nu putem accede la faptul că fulgerele propoziţiilor succesive se retrag din faţa marii iluminări."[412]
Scriitorul erotic poate folosi mereu limba, în aşa fel încât cititorul să fie surprins de obscenitate, să fie cuprins de şocul neaşteptatului şi al neînchipuitului, şi să cadă pradă ambivalenţei dintre plăcere şi dezgust. Filosofia, însă, nu poate irumpe în acelaşi fel din universul limbii: „ea utilizează limba în aşa fel încât după ea nu urmează niciodată tăcerea. Aşa încât clipa supremă depăşeşte în mod necesar formularea filosofică a problemei."[413]
Prin această propoziţie, Bataille îşi neagă însă propriile sale eforturi de a face o critică radicală a raţiunii prin mijloacele teoriei.

Note:

[411] Bataille (1975), 106.
[412] Bataille (1982), 269
[413] ibidem.

IX. Demascarea ştiinţelor umane prin critica raţiunii: Foucault

Foucault nu stă faţă de Bataille precum Derrida faţă de Heidegger, într-o relaţie de discipolat şi de succesiune. Le lipseşte deja legătura exterioară a unui domeniu în a cărui tradiţie să fi crescut amândoi. Bataille s-a ocupat cu etnologia şi sociologia, fără să fi ocupat vreodată o poziţie academică; Foucault era profesor de istoria sistemelor de gândire la College de France. Cu toate acestea, Foucault îl numeşte pe Bataille unul dintre mentorii săi. Evident, Bataille îl fascinează ca unul care se opune vârtejului denaturant al discursului nostru iluminist despre sexualitate şi care vrea să redea extazului, celui sexual şi celui religios, sensul lor propriu, specific erotic. Mai înainte de toate, Foucault admiră în Bataille pe acela care pune alături texte de ficţiune şi texte analitice, romane şi reflecţii, pe acela care îmbogăţeşte limba cu gesturi ale risipirii, ale excesului şi ale depăşirii limitei, pentru a-şi croi o cale afară din limba subiectivităţii triumfătoare. La întrebarea despre maeştrii săi de gândire, Foucault dă următorul răspuns instructiv: „Multă vreme a existat în mine un conflict prost rezolvat între pasiunea pentru Blanchot şi Bataille, pe de o parte, şi interesul pentru anumite studii pozitive precum acelea ale lui Dumezil şi Levi-Strauss, pe de altă parte. însă aceste două direcţii, al căror numitor comun-îl constituie probabil problema religioasă, au contribuit de fapt în acelaşi mod la apropierea mea de ideea dispariţiei subiectului."[414] Revoluţia structuralistă l-a cuprins pe Foucault ca şi pe alţi colegi de generaţie; l-a făcut să devină, ca şi pe Derrida, critic al gândirii fenomenologic-antropologice, dominante de la Kojeve până la Sartre, şi l-a determinat, mai întâi de toate, în alegerea metodei sale. El înţelege acest „discurs negativ despre subiectivitate", introdus de Levi-Strauss, totodată ca pe o critică a modernităţii. Motivele nietzscheene ale criticii raţiunii ajung la Foucault nu prin intermediul lui Heidegger, ci prin Bataille. în sfârşit, el nici nu prelucrează aceste impulsuri ca filosof, ci ca

elev al lui Bachelard, anume ca istoric al ştiinţei, istoric care, altfel decât se obişnuieşte în domeniu, se interesează mai degrabă de ştiinţele umane decât de ştiinţele naturii.
Aceste trei linii de tradiţie, ce pot fi -desemnate cu numele lui Levi-Strauss, Bataille şi Bachelard, se întâlnesc în prima carte ce l-a făcut cunoscut pe Foucault dincolo de cercul mai restrâns al colegilor din domeniu. *Nebunie şi societate* (1961) este un studiu asupra preistoriei şi istoriei începuturilor psihiatriei. Modelul paradigmatic al etnologiei structuraliste devine vizibil în mijloacele analiticii discursului şi în înstrăinarea metodică de propria cultură. Pretenţia de critică a raţiunii o ridică deja subtitlul, ce promite o „istorie a nebuniei în epoca clasică". Foucault vrea să arate cum, de la sfârşitul secolului 18, fenomenul nebuniei se constituie în maladie a spiritului. Cu acest ţel, el reconstituie istoria genezei discursului în care vorbesc despre nebunie psihiatrii secolelor 19 şi 20. Ceea ce ridică această carte deasupra nivelului studiilor de istoria culturii ale unui istoric al ştiinţei este interesul filosofic pentru nebunie ca fenomen complementar al raţiunii: o raţiune devenită monologică îşi separă nebunia de trup, pentru a putea dispune de ea fără primejdii ca de un obiect purificat de subiectivitatea raţională. Foucault analizează instituirea de clinici, cea care face pentru prima oară un fenomen medical din maladia spiritului, ca pe un exemplu pentru acele procese ale excluderii, ostracizării şi exilării, de pe urmele cărora Bataille citise istoria raţionalităţii occidentale.
Istoria ştiinţei devine, în mâinile lui Foucault, istorie a raţionalităţii, pentru că ea urmăreşte constituirea nebuniei ca imagine în oglindă a constituirii raţiunii. Foucault declară programatic că el vrea „să scrie istoria limitelor,... cu care o cultură vrea să respingă ceva ce, pentru ea, stă în afară".[415] El vrea să insereze nebunia în seria acelor experienţe-limită în cadrul cărora logos-ul occidental se vede pe sine ca opus în moduri extrem de ambivalenţe unui ceva eterogen. Experienţelor depăşirii limitei aparţin contactul cu şi adâncirea în lumea

orientală (Schopenhauer), redescoperirea tragicului, a arhaicului în genere (Nietzsche); pătrunderea în sfera viselor (Freud) şi a interdicţiilor arhaice (Bataille), ca şi exotismul hrănit de relatările antropologice. Dintre acestea, Foucault lasă deoparte romantismul german, cu excepţia unei trimiteri la Holderlin.[416] Cu toate acestea, în *Nebunie şi societate*

Note:

[415] M. Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft,* Ffm. 1969, p. 9.

[416] Deja Schelling şi filosofia romantică a naturii înţeleseseră nebunia drept alteritate a raţiunii, produsă prin excomunicare, evident într-o perspectivă a reconcilierii care îi este străină lui Foucault. Prin faptul că legătura comunicativă între nebun (sau delincvent) şi totalitatea raţional constituită a legăturilor vieţii publice este tăiată, ambele părţi suferă o

străbate încă un motiv, pe care Foucault îl va abandona mai târziu. Aşa cum Bataille descoperă - în experienţele paradigmatice ale ieşirii extatice din graniţele sinelui şi ale dizolvării orgiastice a sinelui - pătrunderea unor puteri eterogene în lumea omogenă a unei cotidianităţi normalizate constrângător, tot astfel Foucault presupune, în spatele fenomenului produs psihiatric al maladiei spiritului, în spatele diverseLor măşti ale nebuniei în general, că mai există încă ceva autentic, a cărui voce amuţită trebuie doar lăsată să vorbească: „Trebuie să ne aplecăm cu urechea atentă către acele şoapte ale lumii şi să încercăm să percepem multele imagini ce nu şi-au găsit niciodată expresia în poezie, multele fantasme ce n-au căpătat niciodată culorile stării de veghe."[417] Desigur, Foucault admite şi paradoxurile sarcinii de a prinde adevărul nebuniei „în efervescenţa sa de dinainte de conceperea ei prin ştiinţă": „Perceperea ce caută să sesizeze aceste cuvinte în stare neîmblânzită aparţine cu necesitate unei lumi ce le-a luat deja în stăpânire". Cu toate acestea, autorul are deja în minte o analiză a discursului ce sondează, printr-o hermeneutică de adâncime, în locul originar al scindării iniţiale în nebunie şi raţiune, cu

deformare - aceia care sunt incluşi în rândurile normalităţii constrângătoare a unei raţiuni încă doar subiective nu sunt mai puţin deformaţi decât aceia excluşi din nor-malitate. Nebunia şi răul neagă normalitatea - punând-o de două ori în primejdie - ca fiind ceea ce o

tulbură, îi pune ordinea sub semnul întrebării, dar şi ca ceea ce, sustrăgându-se normalităţii, îi pune sub ochi propria lipsă. Această putere a negării active nebunul şi delincventul o pot desfăşura, evident, doar ca raţiune răsturnată, prin urmare datorită momentelor scindate de raţiunea comunicativă.

Cu Bataille şi Nietzsche, Foucault se desparte de această figură de gândire *idealistă,* ce trebuie să sesizeze o dialectică inerentă raţiunii. Discursurile raţionale îşi au permanent rădăcina în straturi ce delimitează raţiunea monologică. Aceste fundamente mute ale sensului, stând la temelia raţionalităţii occidentale, sunt la rândul lor fără sens: ele trebuie exhumate asemenea monumentelor fără grai ale unui timp anterior, dacă raţiunea trebuie să vină la lumină în relaţia de schimb, şi în opoziţie cu alteritatea ei. In acest sens arheologul constituie modelul exemplar pentru istoricul ştiinţei ce operează după metoda istoriei raţiunii, istoric ce a învăţat de la Nietzsche că raţiunea îşi constituie structurile doar pe calea excluderii elementelor eterogene, doar pe calea centrării monadice în sine însăşi. Nu există nici o raţiune mai înainte de cea monologică. De aceea nebunia nu apare ca rezultat al unui proces de sciziune, în a cărui desfăşurare raţiunea comunicativă s-a coagulat exclusiv ca raţiune centrată pe subiect. Procesul ei de constituire este totodată procesul de constituire a raţiunii, ce nu apare în altă formă decât cea occidentală, a unei subiectivităţi raportându-se la sine. Acea „raţiune" a idealismului german, care se vrea a fi mai originară decât cea care s-a întrupat în cultura europeană, apare acum ca fiind tocmai acea ficţiune prin care Occidentul se lasă recunoscut în specificul său, prin care el îşi presupune o generalitate himerică şi îşi camuflează şi impune simultan pretenţiile sale de dominaţie globală.

scopul de a descifra în ceea ce a fost exprimat ceea ce rămâne nespus.[418] Această intenţie trimite către o dialectică negativă ce încearcă, cu mijloacele unei gândiri identificatoare, să iasă din traiectoria acesteia pentru a ajunge, înăuntrul istoriei genezei raţiunii instrumentale, la locul uzurpării originare şi al scindării unei raţiuni mimetice consolidându-se monologic, pentru a circumscrie acest loc cel puţin aporetic. Dacă aceasta ar fi intenţia sa, Foucault ar trebui să se caţere ca un arheolog prin peisajul ruinelor unei raţiuni obiective distruse, din ale cărei mărturii mute se mai poate totuşi constitui, retrospectiv, perspectiva (deşi de mult respinsă) a speranţei în conciliere. Aceasta este perspectiva lui Adorno, nu a lui Foucault.

Cel ce nu vrea altceva decât să demaşte figura dezgolită a raţiunii

centrate în subiect nu are voie să se încreadă în visele ce dau năvală peste raţiune în timpul „somnului ei antropologic". Trei ani mai târziu, în prefaţa la *Naşterea clinicii,* Foucault se cheamă pe sine la ordine. El vrea ca pe viitor să renunţe la excursul comentator, la orice hermeneutică ce pătrunde adânc sub suprafaţa textului. Nu mai caută acum - în spatele discursului .despre nebunie - nebunia însăşi; nu mai caută, în spatele arheologiei privirii medicale, acel mut contact al corpului cu ochiul, ce părea să premeargă oricărui discurs. Spre deosebire de Bataille, el renunţă la accesul evocativ către ceea ce este exclus şi ostracizat - elementele eterogene nu mai promit nimic. O hermeneutică, deşi demascatoare, leagă mereu de critica ei o promisiune; o arheologie lucidă trebuie să se elibereze de aceasta: „N-ar fi posibilă o analiză a discursului care să nu presupună în ceea ce a fost spus nici un rest şi nici un excedent (de semnificaţie), ci numai faptul apariţiei sale istorice? Ar trebui, atunci, să tratăm faptele discursive nu ca nuclee autonome ale unor semnificaţii multiple, ci ca evenimente şi ca elemente funcţionale ce alcătuiesc un sistem ce se constituie treptat. Sensul unei exprimări n-ar mai fi definit prin tezaurul de intenţii conţinute în ea, intenţii, prin care ea este totodată dezvăluită şi reţinută, ci prin diferenţa ce o alătură altor exprimări, reale şi posibile, simultane sau opuse în timp. Astfel ar deveni vizibil

Note

M. Foucault (1969), 13.

[418] „întrucât nouă ne lipseşte puritatea originară, cercetarea structurilor trebuie să conducă înapoi către acea despărţire ce separă şi leagă simultan nebunia şi raţiunea. Ea trebuie să încerce să descopere schimbul permanent, obscura rădăcină comună şi opoziţia originară ce conferă în aceeaşi măsură un sens atât unităţii, cât şi opoziţiei între ceea ce are sens şi ceea ce e absurd. Astfel, va putea apărea din nou decizia fulgerătoare care este eterogenă înăuntrul timpului istoric, dar inconceptibilă în afara acestui timp, care desparte acel murmur de insecte obscure de limba raţiunii şi a descântecelor timpului." (Foucault, 1969, 13).

conţinutul sistematic al discursului."[419] Aici devine deja limpede o concepţie asupra scrierii istoriei pe care Foucault, sub influenţa

lui Nietzsche, a opus-o, de la sfârşitul anilor '60, ca pe un fel de anti-ştiinţă ştiinţelor umane ordonate în interiorul istoriei raţiunii şi, prin aceasta, devalorizate. în lumina acestei concepţii Foucault va considera drept „încercări oarbe", parţial, lucrările sale timpurii asupra nebuniei (şi naşterii psihologiei clinice), ca şi asupra maladiei (şi dezvoltării unei medicini clinice). în cele ce urmează vreau să mă refer la teme ce realizează o continuitate reală între lucrările sale timpurii şi cele de mai târziu.

II

Foucault cercetează deja în *Nebunie şi societate* legătura specifică dintre discursuri şi practici. Nu este vorba aici despre cunoscuta încercare de a explica plecând de la condiţii exterioare ştiinţei o dezvoltare internă, construită ulterior, a acesteia. în locul perspectivei interioare a unei istorii călăuzite de probleme a teoriei, apare de la început descrierea structurală a unor discursuri alese cu grijă, proeminente. Descrierea este aplicată la acele puncte de ruptură ce sunt acoperite de examinarea specifică istoriei spiritului şi a problemelor - aşadar, acele puncte unde o nouă paradigmă începe să se impună în locul uneia vechi. De altfel, discursurile savantului se învecinează cu alte discursuri, atât cu cele filosofice, cât şi cu cele ale profesiilor academice, i.e. cele ale medicilor, juriştilor, funcţionarilor administrativi, teolo-gilor, educatorilor etc. Bineînţeles, ştiinţele umane, cele care constituie punctul de referinţă la care ţin cu obstinaţie studiile foueaultiene, nu stau doar în contextul altor discursuri; mai importante pentru istoria genezei lor sunt practicile mute în,care ele sunt inserate. Prin acestea Foucault înţelege reglementările modurilor de a acţiona şi obişnuinţele consolidate instituţional, adesea constituite arhitectonic şi concentrate în ritualuri. în conceptul de „practică" Foucault a preluat momentul influenţării asimetrice, prin forţă, a libertăţii de mişcare a altor participanţi la interacţiune. Sentinţele juridice, măsurile poliţieneşti, directivele pedagogice, internările, corecţiile corporale, controalele, formele de pedeapsă corporală şi intelectuală sunt exemplare pentru imixtiunea forţelor socializante, organizatoare, în substratul natural al creaturilor concrete. Foucault îşi permite un concept complet nesociologic al socialului. Iar ştiinţele umanului îl interesează chiar de la început doar ca

Note:
'M. Foucault, *Die Geburt der Klinik* (Naşterea clinicii), Munchcn 1973, 15.

medii ce întăresc şi impulsionează în modernitate procesul straniu al acestei socializări, anume apariţia raporturilor de putere în interacţiunile concrete, mijlocite de trup. Rămâne, bineînţeles, neexplicat felul în care se raportează discursurile, ştiinţifice şi de alt fel, la practici - dacă nu cumva cele dintâi le conduc pe acestea; dacă relaţia lor ar trebui gândită ca fundament şi construcţie, sau mai degrabă după modelul cauzalităţii circulare, ori ca ansamblu dinamic de structură şi eveniment.
Foucault a ţinut până la capăt şi la cazurile epocale, cele care împart istoria sexualităţii. Pe fundalul difuz, nedesluşit al Evului Mediu înfloritor, care trimite din nou la începuturile logos-ului grecesc[420], se disting ceva mai limpede contururile Renaşterii, care serveşte la rândul ei drept cadru pentru epoca clasică (de la mijlocul secolului 17 până la sfârşitul secolului 18), distinsă clar şi cu simpatie. Sfârşitul secolului 18 marchează, apoi, peripeţiile din cadrul dramei istoriei raţiunii, acel prag către modernitate creat prin filosofia kantiană şi prin ştiinţele umane. Acestor epoci, ce-şi datorează numele convenţional mai degrabă unor cezuri ce ţin de istoria socială şi a culturii, Foucault le conferă o semnificaţie mai adâncă, în funcţie de constelaţiile schimbătoare ale raţiunii şi nebuniei. El atribuie secolului 16 un anumit neastâmpăr al autocriticii şi o deschidere în comerţul său cu fenomenul nebuniei. Raţiunea mai are încă o permeabilitate osmotică - nebunia mai stă încă în relaţie cu tragicul şi clarviziunea, este un loc al adevărurilor apocrife; ea are funcţia unei oglinzi ce demască ironic slăbiciunile raţiunii, înclinaţia pentru iluzii aparţine însuşi caracterului raţiunii. în timpul Renaşterii nu este eliminată cu totul orice reversibilitate în cadrul relaţiei raţiunii cu alteritatea ei. Pe acest fundal, două fenomene capătă semnificaţia de evenimente epocale ale istoriei raţiunii: marele val de internări de la mijlocul secolului 17, ca, de exemplu, în Paris, când în intervalul de câteva luni ale anului 1656, unul din o sută de locuitori a fost arestat şi internat în instituţii psihiatrice; apoi, la sfârşitul secolului 18, transformarea acestor lagăre de internare şi azile în instituţii închise, cu îngrijire medicală, pentru boli mentale diagnosticate medical - aşadar naşterea acelor instituţii psihiatrice

care persistă şi astăzi şi a căror abolire este propovăduită de mişcarea antipsihiatrică.
Ambele evenimente - mai întâi încartiruirea fără selecţie a nebunilor, criminalilor, pierde-vară, libertinilor, săracilor, excentricilor de tot felul, iar mai târziu instituirea de clinici pentru tratarea bolnavilor mentali - semna-

Note:
[420] M. Foucault (1969), 8 sq. Nu am mai putut lua în considerare recent publicatele volume II şi III ale *Istoriei sexualităţii.*

lează două feluri de practici. Ambele servesc delimitării elementelor eterogene dinăuntrul acelui monolog ce se consolidează progresiv pe care subiectul, ridicat în final la rangul raţiunii umane universale, îl poartă cu sine, în măsura în care transformă în obiect tot ceea ce se află în jurul său. Ca şi în cercetările de mai târziu, comparaţia dintre epoca clasică şi modernitate stă în centrul atenţiei. Ambele genuri de practici ale excluderii sunt consonante prin aceea că ele constrâng la o separare şi elimină în mod riguros din imaginea nebuniei acele trăsături ce o fac să semene cu raţiunea. Numai că internarea nediferenţiată a tuturor deviaţilor semnifică doar o segmentare spaţială a confuzului şi fantasticului lăsate în seama lor, nu încă o confruntare în vederea domesticirii cu un haotic ce inspiră teamă şi care, ca suferinţă şi patologie, trebuie integrat ordinii naturii şi omului: „Ceea ce închisese epoca clasică nu era doar o demenţă abstractă, în care se amestecau nebuni şi liber-cugetători, bolnavi şi delincvenţi, ci şi o puternică rezervă de fantastic, o lume a monştrilor pe care i-ai crede ... înghiţiţi în acea noapte a lui Hierony-mus Bosch".[421] Doar în timpul secolului 18 târziu apare teama de o nebunie ce ar putea ieşi afară prin crăpăturile azilului, apare totodată şi compătimirea faţă de cei bolnavi nervos şi un sentiment de culpă pentru faptul că au fost asociaţi mizerabililor delincvenţi şi lăsaţi în voia sorţii. Salubrizarea clinică a azilelor rezervate de acum înainte bolnavilor merge mână în mână cu obiectivarea ştiinţifică a nebuniei şi cu tratarea psihiatrică a

nebunilor. Această clinificare înseamnă totodată o umanizare a suferinţei şi o naturalizare a maladiei.[422]
Cu aceasta este atinsă o altă temă, pe care Foucault o va urmări cu o intensitate mereu crescândă: legătura constitutivă a ştiinţelor umane cu practicile unei izolări supravegheate. Naşterea instituţiei psihiatrice, a clinicii în genere, este exemplară pentru o formă a disciplinării pe care Foucault o va descrie mai târziu pur şi simplu drept tehnologia modernă a dominării. Arhetipul instituţiei închise, pe care Foucault îl descoperă mai întâi în lumea

Note:

[421] M. Foucault (1969), 367.
Foucault descrie impresionant un azil care îşi schimbă profund trăsăturile şi funcţia în era reformelor de la sfârşitul secolului 18, ca să zicem aşa sub privirea psihiatrului: „Acest sat însemna cândva că nebunii erau aici internaţi şi că astfel omul raţiunii era apărat de ei. Acum se arată faptul că nebunul (selectat) este eliberat şi că în această libertate, care îl pune pe acelaşi plan cu legile naturii, el se adaptează din nou omului raţional...Deşi, în instituţii încă nu s-a schimbat în realitate nimic, începe să se schimbe sensul internării şi al excluziuni i. încet, el capătă valori pozitive, iar spaţiul neutral, gol, nocturn, în care cândva demenţa rătăcea în propria-i noapte, începe să se populeze cu o natură (dominată medical), căreia nebunia eliberată trebuie să i se supună (ca patologie)." (Foucault (1969), 343. Adăugirile din paranteze îmi aparţin).

transformată clinic a azilului, revine în structurile fabricii, închisorii, cazărmii, şcolii şi şcolii de cădeţi. în aceste instituţii totale, care şterg diferenţierile naturale ale vechii vieţi europene şi care ridică cazul excepţional al internării la un fel de formă normală a internatului, Foucault vede monumentele triumfului raţiunii aflate în actul reglementării. Aceasta nu îşi mai supune doar nebunia, ci supune atât natura nevoilor organismului individual, cât şi corpul social al unei populaţii ca întreg.
Pentru instituţiile medicale, privirea obiectivatoare şi examinatoare, ce fragmentează analitic, controlează şi pătrunde totul, capătă o putere generatoare de structuri; este privirea subiectului raţional, ce-a pierdut toate legăturile pur intuitive cu lumea sa înconjurătoare, a rupt toate punţile înţelegerii intersubiective, şi căruia acum, în însingurarea sa monologică, ceilalţi subiecţi nu-i mai sunt accesibili decât în calitate de obiecte

ale unei observări lipsite de participare. în *Panopticon-u* proiectat de Bentham, această privire s-a coagulat parcă arhitectonic.[423] Aceeaşi structură e prezentă la naşterea ştiinţelor umane. Nu e o întâmplare faptul că aceste ştiinţe, mai înainte de toate psihologia clinică, dar şi pedagogia, sociologia, politologia şi antropologia culturală se inserează fără lacune în aceeaşi tehnologie de putere ce-şi găseşte expresia în instituţia închisă. Ele sunt transformate în terapii şi tehnici sociale, şi constituie astfel cel mai eficace mediu al noii puteri disciplinare ce domină, modernitatea. Această eficacitate o datorează împrejurării că privirea pătrunzătoare a savantului umanist poate ocupa acel spaţiu central al panopticului, din care vezi fără să fii văzut. încă din studiul asupra naşterii clinicii, Foucault concepuse privirea şcolită pe cadavrul uman a anatomistului drept „concretul apriori" al ştiinţelor despre om. în istoria nebuniei, el se află deja pe urmele

Note:

[423] „La periferie, o clădire în formă de inel; în mijloc, un turn cu ferestre largi ce se deschid spre interiorul inelului; clădirea circulară este împărţită în celule, fiecare străbătând întreaga grosime a clădirii; au fiecare câte două ferestre, una îndreptată spre interior, către ferestrele turnului, iar cealaltă către exterior, astfel încât celulele să fie pătrunse de lumină de ambele părţi. Ajunge apoi să punem un supraveghetor în turn şi în fiecare celulă un nebun, un bolnav sau un condamnat, un muncitor sau un elev. In lumina ce vine din partea opusă se vor putea vedea suficient de limpede micile siluete ale prizonierilor în celulele clădirii circulare. Fiecare cuşcă e un mic teatru, în care fiecare actor este singur, complet individualizat şi mereu vizibil" (M. Foucault, *Uberwachen und Strafen,* Ffm. 1978, p. 256 sq.) Din funcţiile vechii carcere - încarcerare, ţinere în întuneric, ascundere - numai prima este păstrată: limitarea libertăţii de mişcare este necesară, pentru a respecta condiţiile oarecum experimentale ale instalării privirii obiectivatoare: *„Panopticon-ul* este o maşină de separare a cuplului a vedea/a fi văzut: în cercul exterior eşti pe deplin văzut, fără a vedea pe cineva; în spaţiul central vezi totul, fără să fii vreodată văzut" (ibid., 259).

acestei afinităţi originare între instituţia azilului şi relaţia medic-pacient. în ambele, în organizarea instituţiei supravegheate, cât şi în observarea clinică a pacientului, se împlineşte acea separare între a vedea şi a fi văzut, ce leagă ideea clinicii cu ideea unei

ştiinţe despre om. Este ideea care ajunge la putere la fel de originar ca şi raţiunea centrată în subiect, anume ideea că înăbuşirea relaţiilor dialogice face din subiecţii întorşi monologic în sine obiecte unul pentru celălalt, şi numai obiecte.

Prin exemplul eforturilor de reformă din care apar instituţia psihiatrică şi psihologia clinică, Foucault dezvoltă în final acea înrudire internă dintre umanism şi teroare, ce face critica sa a modernităţii atât de dură şi necruţătoare. Prin naşterea instituţiei psihiatrice din ideile umanitare ale iluminismului Foucault demonstrează pentru prima oară acea „dublă mişcare de eliberare şi transformare în sclavi", pe care, mai târziu, o va regăsi la scară mărită în reformele executării pedepselor penale, ale sistemului educativ, ale instituţiilor medicale şi de asistenţă socială. Eliberarea întemeiată umanitar a nebunilor din spaţiul neglijat al lagărelor de internare, crearea de clinici igienice cu scopuri medicale fixate, tratarea psihiatrică a bolnavilor mintali, dreptul pe care îl capătă aceştia la înţelegere psihologică şi îngrijire terapeutică — toate acestea sunt făcute posibile prin intermediul unei organizări a instituţiei ce face din pacient obiect al supravegherii continue, al manipulării, izolării şi reglementării, dar înainte de toate, al cercetării medicale. Practicile ce se concretizează instituţional în organizarea internă a vieţii în instituţia medicală sunt baza pentru cunoaşterea nebuniei, cunoaştere ce nu-i conferă acesteia decât obiectivitatea unei patologii conceptualizate şi care ordonează prin aceasta universul raţiunii. Cunoaşterea psihiatrică, înseamnă, fireşte, o *dublă eliberare,* în sensul emancipării şi eliminării, nu numai pentru pacient, ci şi pentru medic, pentru practicantul pozitivist: „Cunoaşterea nebuniei presupune la acela care o posedă un anumit mod de a se elibera de nebunie, de a se sustrage dinainte pericolelor şi vrăjii sale... în ea se află originar fixarea unui mod special de a nu fi nebun".[424]

Nu voi trata aceste patru teme în amănunt, ci mă voi ocupa de întrebarea dacă Foucault reuşeşte să efectueze o critică a raţiunii în forma unei istoriografii a ştiinţelor umane ce procedează arheologic, extinse la rangul de genealogie, dar fără să cadă în aporiile acestei întreprinderi autoreferenţiale. . La fel de neclară ca şi relaţia dintre discursuri şi practici rămâne în lucrările timpurii problema metodologică, anume cum poate fi în genere scrisă o istorie a constelaţiilor de raţiune şi nebunie când munca istoricului trebuie să

se situeze, la rândul ei, în orizontul raţiunii. în prefeţele la studiile apărute la începutul anilor '60, Foucault îşi pune această întrebare, fără a-i răspunde; când îşi ţine, în 1970, prelegerea inaugurală la College de France, ea pare, însă, a fi fost rezolvată. Trasarea graniţelor între raţiune şi nebunie revine aici ca unul din cele trei mecanisme în virtutea cărora se constituie vorbirea raţională. Eliminarea nebuniei stă la mijloc între, pe de o parte, operaţiile mai neobişnuite cum sunt ţinerea la distanţă de discurs a vorbitorului recalcitrant, reprimarea temelor neplăcute, cenzurarea expresiilor şi, pe de altă parte, operaţia deloc surprinzătoare a deosebirii, în interiorul discursului exersat, a expresiilor valide de cele nevalide. Foucault admite că, la prima vedere, este implauzibil să concepem regulile pentru eliminarea expresiilor false după modelul delimitării nebuniei şi al excluderii eterogenului: „Cum s-ar putea compara raţional cerinţa adevărului cu asemenea trasări de graniţe ce sunt dinainte arbitrare sau, cel puţin, se organizează în jurul unor circumstanţe istoric accidentale, cu trasări de graniţe... ce se mută perpetuu, ce sunt purtate de o reţea întreagă de instituţii care impun limite şi le asigură, şi care se impun constrângător, ba chiar, în parte, cu forţa?"[425]
Fireşte, Foucault nu se lasă impresionat de referirea la lipsa ostentativă de constrângere a argumentului constrângător prin care se impun în genere pretenţiile de adevăr sau de valabilitate. Aparenţa de neconstrângător a argumentului mai bun dispare de îndată ce „ne angajăm pe un alt plan" şi adoptăm poziţia arheologului, ce-şi îndreaptă privirea către fundamentele îngropate ale sensului, către infrastructurile cu greu decelabile, care totuşi sunt singurele care stabilesc ce trebuie să treacă drept adevărat sau fals *înăuntrul* unui discurs. Adevărul este un mecanism perfid de excludere, fiindcă el funcţionează doar sub condiţia ascunderii a *voinţei de adevăr* ce-l străbate de fiecare dată: „E ca şi cum voinţa de adevăr ar fi ascunsă pentru noi tocmai de către adevăr şi desfăşurarea lui necesară... Discursul *adevărat,* care-şi detaşează necesitatea formei sale de *dorinţă* şi o eliberează de *putere* nu poate recunoaşte *voinţa de adevăr* care-l

străbate; iar voinţa de adevăr, care ne constrânge de atâta timp, este astfel alcătuită, încât adevărul pe care aceasta îl vrea nu poate face altceva decât s-o învăluie."[426]
Criteriile de valabilitate după care se discerne înăuntrul fiecărui discurs adevărul de fals se menţin într-o transparenţă şi lipsă de origine specifice -valabilitatea trebuie să elimine din sine tot ceea ce e pur genetic, inclusiv

Note:
[425] M. Foucault, *Die Ordnung der Diskurse,* Munchen 1974, 10 sq. (Citate din ediţia II, 1974).
[426] Ibid., p.Usq.

originea sa situată în reguli le de constituire a discursurilor, reguli ce-i stau ca fundament şi pe care arheologul le pune în lumină. Structurile ce fac posibil adevărul pot fi ele însele tot atât de puţin adevărate sau false, încât nu ne putem întreba decât despre funcţiunea voinţei ce ajunge la expresie în ele, cât şi despre genealogia acestei voinţe originate într-o ţesătură de practici de putere. De la începutul anilor '70, Foucault deosebeşte arheologia cunoaşterii - care descoperă regulile de excludere ce constituie adevărul în discursuri -de cercetarea genealogică a practicilor aferente. Genealogia investighează cum se formează discursurile, de ce acestea apar şi dispar din nou, prin faptul că urmăreşte geneza condiţiilor de valabilitate, variabile istoric, până la rădăcinile lor instituţionale. în timp ce arheologia foloseşte stilul dezinvolturii savante, genealogia se pune în slujba unui „fericit pozitivism".[427] Dar dacă arheologia ar putea proceda savant, iar genealogia inocent pozitivist, atunci paradoxul metodologic al unei ştiinţe ce scrie istoria ştiinţelor umane în scopul unei critici radicale a raţiunii ar fi rezolvat.
III
Foucault datorează concepţia unei istoriografii savant-pozitiviste, constituite ca antiştiinţă, receptării lui Nietzsche, definitivate în introducerea la *Arheologia cunoaşterii* (1969) şi în eseul despre „Nietzsche, genealogia, istoriografia" (1971). Din punct de vedere filosofic, această concepţie oferă, se pare, o alternativă bogată în perspective la acea critică a raţiunii ce luase la Heidegger şi

Derrida forma unei filosofii temporalizate a originii. întregul accent al problematicii cade acum, bineînţeles, pe conceptul fundamental de putere, cel care dă mai întâi muncii de explorare arheologică, ca şi dezvăluirilor genealogice, sensul de critică a modernităţii. Autoritatea lui Nietzsche, de la care este preluat acest concept complet nesociologic de putere, este, desigur, insuficientă pentru a justifica folosirea lui sistematică. Ce-i drept, contextul politic al receptării lui Nietzsche -deziluzia provocată de revolta eşuată din 1968 - face de înţeles din punct de vedere biografic această concepţie a unei istoriografii a ştiinţelor umane concepută ca o critică a raţiunii; dar, de asemenea, acest context nu poate să întemeieze uzajul specific al conceptului de putere, pe umerii căruia Foucault pune întreprinderea lui paradoxală.
Turnura către teoria puterii trebuie înţeleasă ca o ţinere sub control intern motivată a problemelor cu care Foucault se confruntă, după ce, în *Ordinea lucrurilor,* el efectuase o demascare a ştiinţelor umane doar cu

mijloacele analiticii discursului. Dar să ne oprim mai întâi asupra accepţiei conceptului de „genealogie" la Foucault.
Istoriografia genealogică poate prelua rolul - specific unei antiştiinţe -de critică a raţiunii doar dacă iese din orizontul acelor ştiinţe ale omului orientate istoric, cărora Foucault ar vrea să le demaşte, prin teoria sa a puterii, umanismul gol. Noua istoriografie trebuie să nege toate acele presupoziţii care au fost constitutive pentru conştiinţa istorică a modernităţii -gândirea filosofiei istoriei şi iluminismul istoric de la sfârşitul secolului 18. Aceasta explică de ce *A Doua Consideraţie Inactuală* a lui Nietzsche este pentru Foucault o mină de inspiraţie. Nietzsche supusese deja, cu o intenţie similară, istorismul epocii sale unei critici neîndurătoare.
Foucault vrea (a) *să lase în urma sa conştiinţa prezentistică a timpului, caracteristică modernităţii.* El vrea să o rupă cu

privilegierea unui prezent care se distinge prin presiunea problemelor unui viitor preluat responsabil şi la care este raportat narcisic trecutul. Foucault se răfuieşte cu prezentismul unei istoriografii ce nu trece dincolo de situaţia sa hermeneutică de plecare şi care se pune în slujba unei asigurări stabilizatoare a unei identităţi totuşi de mult scindate. De aceea, genealogia nu trebuie să caute o *origine,* ci să descopere *începuturile* contingente ale formaţiunilor discursive, să analizeze multitudinea de istorii factuale ale provenienţei, şi să dizolve aparenţa de identitate - mai întâi pretinsa identitate a subiectului însuşi care scrie istoria, iar apoi pe cea a contemporanilor săi: „Acolo unde sufletul se afirmă ca o unitate, acolo unde eul îşi născoceşte o identitate sau o coerenţă, genealogia porneşte în căutarea începuturilor... Analiza provenienţei duce la dizolvarea eului şi face să mişune în locurile sintezei sale goale mii de evenimente pierdute".[428]

Din aceasta reiese (b) consecinţa metodologică a unei *despărţiri de hermeneutică.* Noua istoriografie nu mai serveşte înţelegerii, ci destrucţiei şi dizolvării acelei legături ţinând de istoria influenţelor, despre care se pretinde că îl leagă pe istoric de un obiect, cu care el nu intră în comunicare decât ca să se regăsească pe el însuşi în acesta: „Trebuie să rupem istoria de imaginea... prin care aceasta îşi găsea justificarea antropologică: aceea a unei memorii milenare şi colective care... se sprijină pe documente, pentru a-şi reîmprospăta amintirea".[429] Efortul hermeneutic tinde către dobândirea sensului, adulmecă în fiecare document o voce redusă la tăcere, ce trebuie trezită din nou la viaţă. Această idee a *documentului* impregnat de sens trebuie pusă

Note:

[428] M. Foucault, *F. Nietzsche, genealogia, istoriografia,* în Foucault (1974), 89.

[429] M. Foucault (1973), 14 sq.

în discuţie tot atât de radical ca'şi întreprinderea interpretării însăşi. Căci „comentariul", ca şi ficţiunile adiacente ale „operei" şi ale „autorului" ca făuritor de texte, ca şi în genere reducerea

textelor secundare la cele primare, producerea de cauzalităţi în istoria spiritului - toate acestea sunt instrumentele unei reduceri inadmisi bile a complexităţii, sunt procedee de zăgăzuire a revărsării spontane a discursurilor, procedee pe care interpretul de mai târziu le croieşte pe măsura lui însuşi, vrând să le facă accesibile orizontului său provincial. Arheologul dimpotrivă, va transforma documentele grăitoare înapoi în *monumente* mute, în obiecte ce trebuie eliberate de contextul lor, pentru a deveni accesibile unei descrieri structuraliste. Genealogul vine din afară către monumentele dezgropate arheologic, pentru a explica apariţia lor din succesiunea contingenţă de lupte, victorii şi înfrângeri. Doar istoricul, cel care dispreţuieşte suveran tot ceea ce se deschide înţelegerii sensului, poate ataca funcţia de întemeietor a subiectului cunoscător. El priveşte ca pe o simplă amăgire acea „garanţie că tot ceea ce lui i-a scăpat îi mai poate fi redat;... promisiunea că toate acele lucruri, care se menţin în depărtare prin aceea că se deosebesc, ar putea fi într-o zi însuşite în forma conştiinţei istorice"[430].
Conceptele fundamentale ale filosofiei subiectului domină nu doar felul accesului la domeniul obiectelor, ci şi istoria însăşi. De aceea Foucault vrea, mai înainte de toate, (c) *să pună capăt istoriografiei globale,* care concepe istoria în ansamblu ca pe o macroconştiinţă. Istoria Ia singular trebuie din nou dizolvată, ce-i drept nu în multiplicitatea istoriilor narative, ci într-un pluralism al insulelor de discurs ce apar şi se scufundă din nou fără vreo regulă. Istoricul critic va dizolva mai întâi *falsele continuităţi* şi îşi va îndrepta atenţia către rupturi, praguri şi schimbări de direcţie. El nu mai produce corelaţii teleologice; nu se mai interesează de marile cauzalităţi; nu mai ia în calcul sinteze, renunţă la principii de diviziune ca progresul sau evoluţia, nu mai împarte istoria în epoci: „Intenţia unei istorii globale este de a încerca să restabilească forma de ansamblu a unei culturi, principiul material sau spiritual al unei societăţi, semnificaţia comună a tuturor fenomenelor unei perioade, legea care dă socoteală de coeziunea lor, ceea ce se numeşte metaforic „chipul" unei epoci"[431]. In locul acestora, Foucault împrumută din ideea „istoriei seriale" a şcolii de la *Annales* reprezentările orientate programatic ale unei abordări structuraliste ce ia în calcul pluralitatea unor istorii non-contemporane ale sistemului şi le constituie unitatea pe baza unor indicatori exteriori conştiinţei, şi renunţă de fiecare dată la mijloacele concep-

Note:
[430] M. Foucault (1973), 23.
[431] M. Foucault (1973), 19.

tuale oferite de sintezele unei presupuse conştiinţe, renunţă aşadar la constituirea de totalităţi.[432] Prin aceasta este exclusă şi ideea concilierii, o moştenire a filosofiei istoriei, moştenire din care critica raliată la Hegel a modernităţii se inspirase cu dezinvoltură. Aspru repudiată este acea istoriografie „care vrea ... să includă multiplicitatea epocilor într-o totalitate închisă; o istoriografie care ... vede în toate devierile concilieri; care priveşte tot ceea ce se află în spatele ei din perspectiva sfârşitului lumii".[433] Din această destrucţie a unei istoriografii ce rămâne legată de gândirea antropologică şi de convingerile de bază ale umanismului se desprind contururile unui fel de *istorism transcendental,* care moşteneşte şi totodată depăşeşte critica istorismului a lui Nietzsche. Istoriografia radicală pe care o întreprinde Foucault rămâne „transcendentală" într-un sens slăbit, în măsura în care concepe obiectele înţelegerii istorico-hermeneutice, bazate pe sens, drept constituite - drept obiectivări ale unui praxis al discursului, care este de fiecare dată subiacent şi care trebuie să fie conceput într-o manieră structu-ralistică. Vechea istoriografie s-a ocupat cu totalităţi de sens, pe care ea le deschidea dinăuntrul celui ce participă la ea; din această perspectivă nu se oferă privirii ceea ce *constituie* de fiecare dată o asemenea lume a discursului. Ceea ce dinlăuntru se afirmă ca totalitate i se oferă spre cunoaştere din afară doar unei arheologii ce dezgroapă un praxis al discursului, cu rădăcini cu tot, ca fiind o entitate particulară ce ar putea fi şi altfel. în timp ce participanţii se înţeleg pe ei ca subiecţi ce se referă în genere la obiecte conform unor principii universale de valabilitate, fără a putea transcende vreodată orizontul permeabil al lumii lor, arheologul ce vine din afară pune între paranteze această înţelegere de sine. Reîntorcându-se la regulile constitutive ale discursului, el se asigură de limitele fiecărui univers de discurs; constituţia acestora este *delimitată* anume de acele elemente pe care ea le *exclude* inconştient ca eterogene - în măsura în care regulile constitutive ale discursului îndeplinesc şi funcţia de mecanisme de excludere.

Doar ceea ce este exclus din discursul respectiv face posibile relaţiile specifice, dar universal valabile înăuntrul discursului, adică fără alternative, între subiect şi obiect. în această măsură, Foucault se alătură, cu arheologia sa a cunoaşterii, hetero-logiei lui Bataille. Ceea ce-l distinge de Bataille este istorismul neînduplecat, în faţa căruia se dizolvă chiar şi punctul de referinţă prediscursiv al suveranităţii. Pe cât de puţin indică termenul „nebunie" - din Renaştere şi până la psihiatria pozitivistă a secolului 19 - un potenţial autentic de experienţă

Note:

[1] C. Honegger, 'M. Foucault und die serielle Geschichte', în Merkur, 36, 1982, 501 sqq. 'M. Foucault (1974), 96.

dincoace de toate discursurile despre nebuni, tot pe atât de puţin păstrează alteritatea raţiunii, eterogenul exclus, rolul unui referent prediscursiv ce ar putea indica venirea iminentă a unui originar pierdut.[434]

Spaţiul istoriei - după cum ne este el acum prezentat - devine mai degrabă umplut tară rest de evenimentul pur şi simplu contingent al ivirii şi dispariţiei dezordonate de noi formaţiuni discursive; în această multiplicitate haotică a universurilor de discurs pasagere nu mai rămâne loc pentru vreun sens *înglobant.* Istoricul transcendentalist priveşte ca într-un caleidoscop: „Acest caleidoscop cu greu. mai aminteşte de structurile succesive ale unei dezvoltări dialectice; el nu se lasă explicat printr-un progres al conştiinţei, şi de altfel nici printr-o decădere, sau prin lupta a două principii: dorinţa şi reprimarea - fiecare voluta îşi datorează structura bizară spaţiului pe care practicile limitatoare i l-au lăsat."[435]

Sub privirea *stoică* a arheologului, ^istoria îngheaţă într-un aisberg acoperit de formele cristaline ale formaţiunilor discursive arbitrare. Dar, întrucât fiecăreia din aceste forme luate individual îi revine autonomia unui univers lipsit de origine, istoricului nu-i mai rămâne decât ocupaţia ge-nealogului, care explică apariţia întâmplătoare a acestor structuri din formele goale ale formaţiunilor ce le delimitează, adică din circumstanţele imediate. Sub privirea *cinică* a arheologului, aisbergul se pune în mişcare: formaţiunile discursive se deplasează şi se amestecă, se leagănă încoace şi încolo. Ge-nealogul explică această legănare încoace şi

încolo cu ajutorul nenumăratelor evenimente şi ale unei singure ipoteze - că singurul lucru care persistă este puterea, care apare, în succesiunea proceselor anonime de dominare, mereu sub noi măşti: „Prin „eveniment" nu avem în vedere o decizie, un acord, o epocă a guvernării sau vreo bătălie, ci răsturnarea unor relaţii de forţe, căderea unei puteri, transformarea funcţiilor unei limbi şi folosirea ei împotriva celui ce o vorbea până atunci, slăbirea, îmbolnăvirea unei puteri prin sine însăşi, apariţia mascată a unei alte dominaţii."[436] Sinteza care trebuia să fie efectuată până acum de către conştiinţa transcendentală pentru o totalitate unică şi universală de obiecte, se descompune în voinţa lipsită de subiect a

Note:

[4] Cf. autocritica în Foucault (1973), p. 29: „în manieră generală, *Histoire de la folie*
admite o parte considerabilă şi, de altfel, destul de enigmatică, a ceea ce era considerat în
aceasta ca „experienţă", lucru prin care cartea arăta în ce măsură eram încă gata să
admitem un subiect anonim şi universal al istoriei."

[4jS] P. Veyne, *Der Eisberg der Geschichte,* Berlin 1981, 42. Metafora lui Veyne se
apropie de imaginea lui Gehlen a „cristalizării".

[4^6]M. Foucault (1974),. 98.

unei puteri acţionând în învălmăşeala contingenţă şi dezordonată a formaţiunilor discursive.

IV

Aşa cum, altădată, la Bergson, Dilthey şi Simmel, „viaţa" a fost ridicată, la rangul de concept transcendental fundamental al filosofiei, constituind încă fundalul analiticii lui Heidegger a *Dasein-w|v|,* tot astfel ridică acum Foucault „puterea" la rangul de concept transcendental-istorist fundamental al istoriografiei sale concepute ca critică a raţiunii. Această trăsătură nu e în nici un caz trivială şi nu trebuie defel întemeiată doar prin recursul la autoritatea lui Nietzsche. Pe fundalul contrastant al concepţiei despre „istoria fiinţei", aş dori să cercetez în primul rând rolul pe care îl preia acest concept iritant în critica lui Foucault a raţiunii. Heidegger şi Derrida au vrut să continue programul lui Nietzsche

de critică a raţiunii pe calea destrucţiei metafizicii. Foucault vrea să-l continue printr-o destrucţie a istoriografiei. în timp ce primii au depăşit filosofia printr-o gândire evocator-incantatorie, situată dincolo de filosofie, Foucault depăşeşte ştiinţele umane printr-o istoriografie ce se înfăţişează ca antiştiinţă. Ambele părţi neutralizează pretenţiile de valabilitate ridicate explicit de acele discursuri filosofice şi ştiinţifice pe care le cercetează, prin aceea că amândouă revin la o înţelegere epocală a fiinţei sau la nişte reguli de formare a discursului. însă şi unul ca şi celălalt trebuie să facă posibile, înainte de toate, sensul fiinţării sau validitatea unor enunţuri înăuntrul orizontului unei lumi date sau al unui discurs constituit. Ambii sunt consonanţi în aceea că orizonturile lumii sau formaţiunile discursive se schimbă, dar în aceste transformări ele îşi păstrează puterea lor transcendentală asupra a ceea ce petrece *înăuntrul* fiecărui univers constituit de ele; prin aceasta, este exclus vreun efect retroactiv dialectic sau circular al survenirii ontice, respectiv al referentului asupra condiţiilor de posibilizare ale ontologiei, respectiv ale formării discursurilor. Istoria transcendentaliilor şi transformarea orizonturilor deschi-zătoare de lume cer alte concepte decât acelea ce sunt adecvate onticului sau istoricului. Abia în acest punct drumurile celor doi se despart.

Heidegger radicalizează figurile de gândire ale filosofiei originii, faţă de care mai păstrează un rest de încredere. El transferă autoritatea epistemică a valabilităţii adevărului asupra procesului de constituire şi transformare a orizonturilor deschizătoare de lume. Condiţiile ce fac posibil adevărul nu pot fi ele însele nici adevărate, nici false; cu toate acestea, procesului schimbării

lor i se atribuie o para-vaEabilitate ce trebuie gândită, după modelul valorii de adevăr a enunţurilor, ca o formă istoricizată de creştere în adevăr. Privit la lumină, Heidegger face - cu conceptul său de istorie a fiinţei ca survenire a adevărului - următoarea

combinaţie ciudată. Istoria fiinţei îşi datorează autoritatea unei fuziuni a semnificaţiilor, fuziune rezultată dintr-o pretenţie neconstrângătoare de valabilitate şi din putere imperioasă; această pretenţie îi conferă puterii subversive a celui ce a înţeles caracterul imperativ al unei iluminări ce te constrânge să cazi în genunchi. Foucault se sustrage unei asemenea turnuri pseudoreligioase prin aceea că el, cu un mic rest de încredere în ştiinţele umane, reactivează pentru scopurile sale figura de gândire heterologică a excluderii, provenită de la Bataille. El dezgoleşte istoria regulilor de constituire a discursurilor de orice autoritate a valabilităţii şi priveşte transformările constituirii transcendentale, investite cu putere, a discursurilor în maniera în care istoriografia convenţională privea ascensiunea şi decăderea regimurilor de conducere. In timp ce arheologia cunoaşterii (asemănătoare, prin aceasta, destrucţiei istoriei metafizicii) reconstruieşte regulile de constituire a discursurilor, genealogia încearcă să explice „succesiunea discontinuă a ord inilor în sine neîntemeiate ale semnelor, care-l constrâng pe om în cadrele semantice ale unei interpretări determinate a lumii"[437] - şi explică, de fapt, provenienţa formaţiunilor discursive din practici de putere, care se întreţes într-un Joc fortuit al dominărilor".
In cercetările sale de mai târziu, Foucault va ilustra acest concept abstract al puterii; el va înţelege puterea drept interacţiunea partidelor angajate în război, drept reţeaua descentrată a înfruntărilor concrete, faţă în faţă - în sfârşit, drept triumful productiv şi supunerea subjugatoare a unui opozant concret. însă în contextul nostru este important felul în care *reuneşte* Foucault aceste semnificaţii palpabile ale puterii cu sensul transcendental al activităţilor sintetice, pe care Kant le mai atribuia încă unui subiect, şi pe care structuralismul le înţelege ca pe un eveniment anonim, anume ca o operare pur descentrată, condusă de reguli, cu elementele ordonate dintr-un sistem constituit transsubiectiv.[438] în genealogia lui Foucault, „puterea" este un sinonim pentru această *activitate pur structuralistă;* ea ocupă acelaşi loc ca şi „diferanţa" la Derrida. Dar această putere ce constituie discursurile trebuie să fie simultan putere transcendentală de producere *fi* afirmare empirică de sine. Ca şi Heidegger, Foucault lucrează cu o fuziune de semnificaţii opuse. Bineînţeles, la el rezultă un amalgam care-i permite, pe urmele

Note:

[437] A. Honneth, *Kritik der Mackt,* Ffm, 1985, 142 sq.

[438] H. Fink-Eitel, „Foucaults Analytik der Macht", în F. A. Kittler (ed.), *Austreibung des Geistes aus den Geisteswissenschaften,* Paderborn 1980, 55.

lui Bataille, să se alăture criticii ideologiei efectuată de Nietzsche. Heidegger voia să fixeze în conceptul fiinţei ca putere temporalizată a originii sensul întemeietor de valabilitate al deschiderii transcendentale a lumii, dar voia totodată să distrugă şi componenta idealistă de semnificaţie din conceptul transcendentalului, componentă invariantă, ce trece dincolo de tot ceea ce este istoric, pur evenimenţial. Foucault datorează conceptul său transcen-dental-istorist de putere nu numai acestei *unice* operaţii paradoxale, ce aduce activităţile sintetice *a priori* înapoi în domeniul evenimentelor istorice; el lucrează cu alte trei operaţii suplimentare, la fel de paradoxale.
Pe de o parte, Foucault trebuie să păstreze - pentru conceptul unei puteri ce se ascunde ironic în discurs ca voinţă de adevăr şi se valorifică totodată - sensul transcendental al condiţiilor ce fac posibil adevărul. Pe de altă parte, el forţează, împotriva idealismului conceptului kantian, nu doar o temporalizare a *a priori-ulni* - aşa încât noi formaţiuni discursive, care le înlătură pe cele vechi, pot surveni ca *evenimente;* Foucault mai goleşte puterea transcendentală şi de conotaţiile pe care Heidegger, cu înţelepciune, le îngăduie unei istorii aureolate a fiinţei. Foucault nu doar istorizează, el gândeşte totodată nominalist, materialist şi empirist, gândind practicile de putere drept particularul care se opune tuturor universaliilor, drept inferiorul, corporal-sensibilul care scapă oricărui inteligibil, şi, în fine, drept contingentul ce ar putea fi şi altfel, pentru că nu este supus nici unei ordini guverna-toare, în filosofia târzie a lui Heidegger, consecinţele paradoxale ale unui concept de bază contaminat de semnificaţii contrare nu sunt uşor de controlat, căci gândirea evocatoare (Andenken) a unei fiinţe imemoriale se sustrage unei judecăţi efectuate pe baza unor criterii verificabile. Din contră, Foucault se expune unor obiecţii substanţiale, deoarece istoriografia lui, în ciuda gestului său antiştiinţific, ar vrea să procedeze totodată „doct" şi „pozitivist". Din această cauză, aşa cum vom vedea, istoriografia genealogică nu poate ascunde urmările paradoxale ale unui concept fundamental de putere astfel contaminat. Este cu atât mai

necesară o explicaţie a motivului pentru care Foucault se decide să-şi aşeze teoria sa a ştiinţei, structurată ca o critică a raţiunii, pe linia unei teorii a puterii.
Din punct de vedere biografic, la Foucault au putut apărea alte motive decât la Bataille pentru o receptare a teoriei lui Nietzsche a puterii. Desigur, ambii şi-au început drumul plecând de la stânga politică, şi amândoi se depărtează tot mai mult de ortodoxia marxistă. Dar numai Foucault trăieşte *subita* deziluzie a unei angajări politice. La începutul anilor '70, Foucault dă interviuri ce lasă să se vadă violenţa rupturii sale de convingerile anterioare. Fireşte, Foucault întăreşte atunci rândurile corului maoiştilor deziluzionaţi

din 1968 şi este cuprins de acea stare de spirit la care trebuie să recurgem dacă vrem să explicăm succesul notabil al Noilor Filosofi în Franţa.[439] Am subestima, desigur, originalitatea lui Foucault, dacă am crede că putem reduce ideile sale centrale la acest context. în orice caz, aceste impulsuri politice venite din exterior n-ar fi putut pune nimic în mişcare în interiorul teoriei, dacă dinamica însăşi a acesteia, cu mult înainte de experienţa revoltei eşuate din 1968, n-ar fi motivat ideea că în mecanismele de excludere ale discursului nu se reflectă doar structuri discursive autosuficiente, ci se şi impun imperative de creştere a puterii. Această idee se naşte în problematica cu care Foucault s-a văzut confruntat după încheierea operei sale asupra arheologiei ştiinţelor umane.
In *Ordinea lucrurilor,* Foucault cercetează formele de cunoaştere (sau epistemele) perioadei moderne, cele care determină pentru ştiinţe orizontul mereu de nedepăşit al conceptelor fundamentale, am putea spune: apriori-ul
într-o entuziastă recenzie la cartea lui Andre Glucksmann *Les maîtres penseurs,* Foucault scrie, de exemplu: „în *Gulag* nu se văd urmările unei greşeli nefericite, ci efectele „adevăratei" teorii a ordinii politice. Aceia care au căutat să se salveze punând peste barba adevărată a lui Marx nasul fals al lui Stalin, nu erau satisfăcuţi." (M. Foucault, *Dispositive der Macht,* Berlin 1978, 220). Teoriile despre putere ale pesimismului burghez, de la Hobbes la Nietzsche, au servit întotdeauna drept poziţii de

apărare pentru dezertori dezamăgiţi care în cursul înfăptuirii politice a idealurilor lor au văzut cum conţinutul umanist al iluminismului şi marxismului se transformă în opusul său barbar. Chiar dacă anul 1968 indică doar o revoltă, nu o revoluţie precum cele de la 1789 sau 1917, *sindromurile renegării de stânga* se aseamănă, totuşi, şi explică, probabil, şi situaţia surprinzătoare în care Noii Filosofi din Franţa tratează topos-uri similare cu cele ale elevilor neoconservatori ai unei generaţii mai vechi de comunişti dezamăgiţi. De ambele părţi ale Atlanticului se abordează aceleaşi topos-uri: Antiiluminismul, urmările în aparenţă inevitabil teroriste ale interpretărilor globale ale istoriei, critica rolului intelectualilor ce vorbesc la nivel general în numele raţiunii umane, critica transformării ştiinţelor umane cu pretenţii teoretice într-un praxis tehnico-social sau terapeutic ce desconsideră omul. Figura de gândire este mereu aceeaşi: în universalismul iluminismului, în umanismul idealurilor de eliberare, în pretenţia de raţiune a însăşi gândirii sistematice este situată o obtuză voinţă de putere care, de îndată ce teoria este pe cale să devină practică, îşi aruncă masca - în spatele căreia se arată dorinţa de putere a „maeştrilor gândirii", a intelectualilor, a mijlocitorilor cunoaşterii, pe scurt, a Noii Clase. Foucault nu pare doar să susţină cu un gest radical aceste binecunoscute motive ale Antiiluminismului, ci chiar, prin critica raţiunii, să le *acutizeze* efectiv şi prin teoria sa a puterii să le *generalizeze.* în spatele înţelegerii de sine emancipatoare a discursului despre ştiinţele umane stau la pândă tactica şi tehnologia unei pure voinţe de autoafirmare, pe care genealogul o extrage de sub fundamentele de sens exhumate ale discursurilor autoamăgitoare, aşa cum Soljeniţîn

Note:

descoperă Gulag-ul sub retorica ipocrită a marxismului sovietic. Cf. Ph. Rippel, H. Miinkler, „Der Diskurs und die Macht", în *Politische Vierteljahresschrift,* 23, 1982, 115 sqq; asupra intelectualilor francezi 'convertiţi', vezi W. v. Rossum, *Triumph der Leere,* în: *Merkur,* aprilie 1985, 275 sqq.

istoric al înţelegerii fiinţei. Ca şi în istoria nebuniei, şi aici, în istoria gândirii moderne, cele două praguri istorice de trecere de la Renaştere la Clasicism şi de la perioada clasică la modernitate stau în centrul atenţiei. Temeiurile interne ale trecerii la o teorie a puterii se explică pe baza dificultăţilor ce rezultă din însăşi această cercetare genială.

în timp ce gândirea Renaşterii era încă dirijată de o imagine a lumii de factură cosmologică, în care lucrurile pot fi ordonate ca să spunem aşa fiziognomic, după relaţii de asemănare, dat fiind că în marea carte a naturii fiecare semn trimite la alte semne,

raţionalismul secolului 17 aduce o cu totul altă ordine în lucruri. Generatoare de structuri este logica de la Port-Royal, care proiectează o semiotică şi o combinatorică generală. Pentru Descartes, Hobbes şi Leibniz, natura se transformă în totalitatea a ceea ce poate fi reprezentat, iar ca reprezentare poate fi prezentat şi prin intermediul semnelor convenţionale. Foucault nu consideră drept paradigma decisivă nici matematizarea naturii, nici mecanica, ci sistemul de semne ordonate. Acesta nu mai este întemeiat pe o ordine *preexistentă* a lucrurilor înselor, ci el cel dintâi constituie o ordine taxonomică pe calea reprezentării lucrurilor. Semnele combinate, sau limba, constituie un mediu complet transparent, prin intermediul căruia reprezentarea poate fi legata cu ceea ce este reprezentat. Semnificantul trece în spatele semnificatului indicat; el funcţionează asemeni unui instrument transparent al reprezentării, fără o viaţă proprie: „Vocaţia profundă a limbii clasice a fost întotdeauna aceea de a oferi un tablou: indiferent dacă în forma vorbirii naturale, a colecţiei de adevăruri, a descrierii lucrurilor, în calitate de corpus al cunoştinţelor exacte sau ca dicţionar enciclopedic. Ea există doar pentru a fi transparentă...Posibilitatea de a cunoaşte lucrurile şi ordinea lor trece, în experienţa clasică, prin suveranitatea cuvintelor. Acestea nu sunt nici mărci de descifrat (ca în epoca Renaşterii), nici... instrumente controlabile (ca în perioada pozitivismului). Ele constituie mai degrabă cadrul incolor pornind de la care ... se ordonează reprezentările."[440] Graţie autonomiei sale, semnul serveşte *dezinteresat* reprezentării lucrurilor: în el se întâlnesc reprezentarea subiectului şi obiectul reprezentat şi alcătuiesc, în lanţul reprezentărilor, o ordine.

Note:

[1]M. Foucault, *Die Ordnung der Dinge* (Ordinea lucrurilor), Ffm. 1971, 376.

Limba se dizolvă în funcţia ei de descriere a stărilor de fapt, cum

am spune astăzi, şi redă *la acelaşi* nivel tot ceea ce se poate în genere reprezenta - natura subiecţilor ce au reprezentări la fel ca şi natura obiectelor reprezentate, în tabloul produs de ea, natura omului nu se bucură de un statut privilegiat în raport cu natura lucrurilor. Natura internă şi cea exterioară sunt clasificate, analizate, combinate în acelaşi mod - cuvintele limbii în gramatica generală, bogăţiile şi nevoile în economia politică, nu altfel decât speciile plantelor şi animalelor în sistemul lui Linne. Tocmai aceasta determină, evident, şi limita formei nereflexive a cunoaşterii din epoca clasică: cunoaşterea este absolut dependentă de funcţia de reprezentare a limbii, fără a putea include şi procesul însuşi al reprezentării, operaţia sintetizatoare a subiectului ce-şi reprezintă ca atare. Această limită este pusă în lumină de Foucault în surprinzătoarea interpretare a unui tablou de Velazquez, „Doamnele de curte".[441]
Acest tablou îl prezintă pe pictor aşezat în faţa unei pânze care nu e vizibilă pentru privitor; pictorul priveşte, evident, ca şi doamnele de curte aşezate lângă el, în direcţia celor două modele ale sale, regele Filip IV şi soţia sa. Aceste două persoane ce pozează ca modele în picioare se află în afara spaţiului tabloului; ele pot fi identificate de către spectator doar cu ajutorul unei oglinzi redate în fundal. Ideea la care ajunge evident Velazquez este circumstanţa înşelătoare de care privitorul îşi dă seama prin deducţie: privitorul nu poate să nu domine cu privirea atât aşezarea şi direcţia privirii perechii regale, pictate însă absente, la care pictorul din tablou priveşte, cât şi aşezarea şi direcţia privirii lui Velazquez însuşi, aşadar a pictorului care a realizat efectiv acest tablou. Din nou, pentru Foucault ideea principală constă în faptul că spaţiul clasic al tabloului este prea limitat pentru a admite figurarea acrului reprezentării ca atare - tocmai aceasta o face manifest Velazquez, prin faptul că el arată lacunele pe care lipsa reflecţiei le produce în procesul însuşi al reprezentării în spaţiul tabloului clasic.[442] Nici una din

Note:

[441] Cf. H. L. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics,* Chicago 1983, 21 sqq.

[442] Foucault construieşte două serii de *absenţe.* Pictorului reprezentat îi

lipseşte modelul, perechea regală stând în picioare în afara cadrului tabloului; acesteia, la rândul ei, îi este negată privirea tabloului în curs de a fi creat - cei doi văd pânza tabloului doar din spate; în sfârşit, privitorului îi lipseşte punctul central al scenei, tocmai perechea ce pozează ca model în picioare, către care trimite doar privirea pictorului întors către ea şi a doamnelor de curte. încă şi mai demascatoare decât absenţa obiectelor reprezentate este cea a subiectului ce-şi reprezintă, anume tripla absenţă a pictorului, a modelului şi a privitorului care, aşezat în faţa tabloului, adoptă perspectiva celorlalţi doi. Pictorul, Velazquez, apare, ce-i drept, efectiv în spaţiul tabloului, însă nu este reprezentat în actul

persoanele ce iau parte la scena clasică a reprezentării picturale a perechii regale (a omului ca suveran) nu apare în pictură drept subiectul suveran capabil de autoreprezentare, anume în acelaşi timp ca subiect şi obiect, simultan ca autor al reprezentării şi ca reprezentat, ca ceva ce se prezintă pe sine în însuşi actul reprezentării: „în gândirea clasică, cel care se... reprezintă, care se recunoaşte pe sine ca imagine sau ca reflex, ...nu se găseşte niciodată prezent *el însuşi.* înainte de sfârşitul secolului 18 *omul* nu exista...Cu siguranţă, se va putea obiecta că gramatica generală, istoria naturală, analiza nevoilor erau şi ele moduri de a-l cunoaşte pe om...însă nu exista nici o conştiinţă *gnoseologică* a omului ca atare."[443]
O dată cu Kant se deschide epoca modernităţii. De îndată ce sigiliul metafizic aplicat corespondenţei între limbaj şi lume este rupt, funcţia de reprezentare a limbii devine ea însăşi o problemă: subiectul autor al reprezentărilor trebuie să se pună pe sine ca obiect pentru a-şi clarifica procesul problematic al reprezentării înseşi. Conceptul de autoreflecţie preia conducerea, iar relaţia subiectului autor de reprezentări cu sine însuşi devine unicul fundament al certitudinilor ultime. Sfârşitul metafizicii este sfârşitul unei coordonări obiective a lucrurilor şi reprezentărilor, coordonare efectuată, ca să spunem aşa, în tăcere de către limbă şi rămasă de aceea neproblematică. Omul devenit prezent sieşi în conştiinţa de sine trebuie să ia asupra sa sarcina supraumană a stabilirii unei ordini a lucrurilor în momentul în care devine conştient de sine însuşi ca fiind o existenţă în acelaşi timp autonomă şi finită. De aceea Foucault vede forma modernă a cunoaşterii ca fiind de la bun început caracterizată prin aporia că subiectul cunoscător se ridică din ruinele metafizicii pentru a rezolva, prin conştiinţa puterilor sale limitate, o sarcina ce necesită totuşi o putere nelimitată. Din această aporie Kant face direct principiul de construcţie al teoriei sale a cunoaşterii în

măsura în care el reinterpretează limitările unei capacităţi finite a cunoaşterii drept condiţii transcendentale ale unei cunoaşteri ce progresează la infinit: „Modernity begins with the incredible and ultimately unworkable idea of a being who is

Note:

pictării - îl vedem în timpul unei pauze de masă şi ştim că va dispărea în spatele pânzei de îndată ce-şi va relua lucrul. Chipurile celor două modele pot fi recunoscute într-o oglindă în manieră cert indistinctă, însă în timpul actului pictării nu pot fi direct observate. In fine, tot atât de puţin poate fi reprezentat actul privirii - privitorul pictat ce intră în spaţiul tabloului din dreapta, în spate, nu poate prelua această funcţie. (Cf. Foucault (1971), p 31-45, 3 72-377). [443] M. Foucault, (1971), 373.

sovereign precisely of being enslaved, a being whose very finitude allows him to take the place of God."[444]

Foucault dezvoltă într-un arc cuprinzător, ce se întinde de la Kant şi Fichte până la Husserl şi Heidegger, ideea sa centrală, aceea că modernitatea se distinge prin forma de cunoaştere autocontradictorie şi antropocentrică a unui subiect structural suprasolicitat, a unui subiect finit ce transcende la infinit. Filosofia conştiinţei se supune unor constrângeri de strategie conceptuală în baza cărora ea trebuie să dubleze subiectul şi să-l privească de fiecare dată sub două aspecte contrare, incompatibile între ele. Impulsul de a ieşi din această oscilare instabilă între două aspecte ale autotematizării, pe cât de ireconciliabile, pe atât de inevitabile, devine vizibil ca voinţă nedomolită de a şti, şi de a şti tot mai mult. Această voinţă se avântă cu trufie dincolo de tot ceea ce este capabil să facă un subiect structural suprasolicitat şi supraepuizat. în acest mod, forma modernă a cunoaşterii este determinată prin dinamica proprie a unei *voinţe de adevăr,* voinţă pentru care fiecare frustrare este doar imboldul către producerea unei înnoite cunoaşteri. Această voinţă de adevăr este acum pentru Foucault cheia pentru raportul intern dintre cunoaştere şi putere. Ştiinţele umane ocupă terenul ce a fost descoperit prin autotematizarea aporetică a subiectului cunoscător. Ele constituie, cu pretenţiile lor trufaşe şi niciodată satisfăcute, faţada

unei cunoaşteri universal valabile, în spatele căreia se ascunde facticitatea purei voinţe de autostă-pânire cunoscătoare - a unei voinţe îndreptate către creşterea nemăsurat productivă a cunoaşterii, în vârtejul căreia se constituie subiectivitatea şi conştiinţa de sine.

Foucault urmăreşte această constrângere a dublării aporetice a subiectului autoreferenţial pe baza a trei opoziţii: cea dintre transcendental şi empiric, dintre actul reflexiv al conştientizării şi inaccesibilul, imemorialul reflexiv, în fine, dintre timpul perfect aprioric al unei origini mereu preexistente şi timpul viitor apropiat al întoarcerii încă aşteptate a originii. Foucault ar fi putut să expună aceste opoziţii referindu-se la *Doctrina ştiinţei* a lui Fichte; este vorba aici tocmai de acele constrângeri conceptuale ale filosofiei subiectului, care se concretizează exemplar în acţiunea eului absolut. Eul poate să intre în posesia de sine însuşi, să se „pună" pe sine, doar punând inconştient un „non-eu" şi încercând să-l recupereze gradual pe acesta ca pe ceea ce este pus de către eu. Acest act al punerii de sine mijlocite se lasă înţeles sub trei aspecte diferite: ca un proces de cunoaştere de sine, ca unul

Note:

[4] „Modernitatea începe cu idea incredibilă şi, în definitiv, impracticabilă a unei fiinţe ce este suverană tocmai pentru că este aservită, o fiinţă a cărei înseşi finitudine îi permite să ia locul lui Dumnezeu." Dreyfus, Rabinow (1982), 30. (în limba engleză în original - n.t.)

de ajungere la conştiinţă şi ca proces de formare. în fiecare dintre aceste dimensiuni, gândirea europeană a secolelor 19 şi 20 oscilează între alternative teoretice care se exclud reciproc - şi de fiecare dată tentativa de a evita dificilele alternative sfârşeşte în încurcăturile unui subiect ce se divinizează pe sine, consumându-se în actul unei vane autotranscendenţe.

De la Kant, eul ocupă simultan poziţia unui subiect empiric în lume, în care se găseşte ca obiect între alte obiecte, şi poziţia unui subiect transcendental faţă cu întregul lumii, pe care el însuşi o constituie ca totalitate a obiectelor experienţei posibile. Prin această dublă poziţionare[445], subiectul cunoscător se vede, bineînţeles, provocat ca aceleaşi activităţi ce sunt o dată

concepute drept operaţii ale unei sinteze transcendentale să fie altă dată analizate empiric ca un proces supus legilor naturii, indiferent dacă aparatul cunoaşterii noastre este acum explicat în manieră psihologică, cultural-antro-pologică, biologică sau istorică. Evident, gândirea nu poate să se resemneze cu aceste alternative ireconciliabile. De la Hegel la Merleau-Ponty abundă încercările de a depăşi această dilemă într-o disciplină care să unească ambele aspecte şi care să conceapă istoria concretă a formelor apriori ca pe un proces de autoproducere a spiritului sau a speciei. întrucât aceste întreprinderi hibride urmăresc utopia cunoaşterii complete de sine, ele se transformă întotdeauna cu necesitate în pozitivism.[446]
Foucault descoperă aceeaşi dialectică în a doua dimensiune a punerii de sine. începând cu Fichte, eul ca subiect reflexiv are această dublă experienţă: pe de o parte, el se găseşte mereu deja în lume ca ceva în devenire contingenţă, opac, dar, pe de altă parte, el începe, tocmai prin această reflecţie, să facă transparent acel în-sine şi să-l aducă pentru-sine la conştiinţă. De la Hegel la Husserl, trecând prin Freud, abundă tentativele de a duce mai departe acest proces al conştientizării datului prealabil şi de a găsi un punct de vedere metodic plecând de la care ceea ce *prima facie* se refuză cu obstinaţie conştiinţei ca fiind ceva extrateritorial - fie acesta trupul, nevoia ca natură, munca sau limbajul - să poată fi, totuşi, recuperat în reflecţie, făcut familiar şi transformat în ceva transparent. Freud stabileşte ca imperativ că Şinele trebuie să devină Eu, Husserl impune fenomenologiei ţelul de a clarifica şi a pune sub control conştient tot ceea este doar implicit, antepredicativ, deja sedimentat, non-actual, într-un cuvânt: fundamentul negândit şi ascuns al subiectivităţii productive. Şi aceste tentative hibride de emancipare de inconştient-enigmatic

Note:
[445] Dieter Henrich, *Fluchtlinien,* Ffm. 1982, 125 sqq.
[446] Cu aceasta am putea explica şi motivul pentru care, în filosofia analitică, materialismul

rămâne cu atâta succes în viaţă - şi anume pe baza problematicii corp/spirit.

s-au lăsat pradă utopiei completei autotransparenţe şi se preschimbă, de aceea, în disperare nihilistă şi scepticism radical. în fine, la aceeaşi dialectică conduce şi dorinţa de a se sustrage celei de-a treia dedublări a subiectului originar creator şi, totodată, înstrăinat de această origine. Omul se recunoaşte drept produsul îndepărtat al unei istorii ce ajunge înapoi până în era arhaică, istorie căreia el nu îi mai este stăpân, deşi aceasta trimite la omul producător ca autor al ei. Originile se retrag din faţa gândirii moderne cu atât mai mult, cu cât aceasta le caută mai energic: „şi se propune în mod paradoxal să înaintăm în direcţia în care această retragere se face şi nu încetează a se adânci." La acestea răspunde, pe de o parte, filosofia istoriei de la Schelling, prin Marx, până la Lukâcs cu figura de gândire a unei reîntoarceri din înstrăinat ce îmbogăţeşte, a odiseei spiritului; iar pe de altă parte, gândirea dionisiacă, de la Holderlin, prin Nietzsche, până la Heidegger, cu ideea zeului ce se sustrage sieşi, „ce eliberează originea pe măsura retragerii sale."[447] Aceste reprezentări hibride ale istoriei, întrucât trăiesc dintr-un fals impuls escatologic, pot deveni practice doar în forma terorii, automanipulării şi aservirii. Acestei gândiri antropocentrice, puse în mişcare de Kant - gândire care se împotmoleşte cu utopiile sale ale eliberării în praxisul aservirii - Foucault îi subordonează şi ştiinţele umane. El le lasă, cu prudenţă, ştiinţelor experimentale ale naturii o poziţie aparte; ele s-au desprins manifest din reţeaua de practici din care provin (în primul rând, din practicile interogatoriului judiciar) şi au putut atinge o anumită autonomie. Alta este situaţia ştiinţelor umane. Sunt atinse de turnura antropologică în primul rând gramatica, istoria naturală şi economia, acele ştiinţe care încă din timpul perioadei clasice au apărut ca taxonomice. Gramatica generală face loc istoriei limbilor naţionale, tabelele istoriei naturale fac loc evoluţiei speciilor, analiza bogăţiilor cedează locul unei teorii ce reduce valorile de utilizare şi de schimb la exploatarea forţei de muncă. Cu aceasta se naşte o perspectivă-din care *omul* este perceput ca *o fiinţă vie* ce *vorbeşte* şi *munceşte.* Ştiinţele umane trag folos de pe urma acestei perspective; ele analizează omul ca pe o fiinţă ce se raportează la obiectivările produse de el însuşi în calitate de fiinţă care vorbeşte şi munceşte. In măsura în care psihologia, sociologia şi politologia, dar şi ştiinţele culturii şi cele ale spiritului se implică în domenii de obiecte pentru care subiectivitatea - în sensul raportării la sine a oamenilor ce trăiesc, acţionează şi vorbesc - este constitutivă, acestea cad în vârtejul voinţei de a şti, o apucă pe traiectoria unei creşteri nemăsurat productive a cunoaşterii. Ele sunt lăsate

pradă dialecticii eliberării şi aservirii, mai lipsite

de apărare decât ştiinţa istoriei, care dispune cel puţin de potenţialul sceptic al relativizării istorice, şi încă şi mai lipsite de apărare decât etnologia şi psihanaliza - căci acestea, cel puţin, se mişcă deja (cu Levi-Strauss şi Lacan) reflexiv prin jungla inconştientului structural şi individual.
Deoarece ştiinţele umane - mai întâi de toate psihologia şi sociologia -abordează cu modele *împrumutate* şi cu idealuri de obiectivitate *străine* un om care este fixat, prin intermediul formei moderne a cunoaşterii, înainte de toate ca obiect al cercetării ştiinţifice, poate apare în spatele lor un impuls pe care nu-l pot mărturisi fără a periclita pretenţia lor la adevăr: tocmai acel nestăvilit elan către cunoaştere, către autodominare şi creştere de sine prin care subiectul erei postclasice, însingurat metafizic şi structural suprasolicitat, părăsit de Dumnezeu şi autodivinizat, caută să scape aporiilor auto-tematizării sale: „Suntem tentaţi să credem că omul a fost eliberat de el însuşi de când a descoperit că nu mai stă nici în centrul creaţiei, nici în centrul spaţiului, poate nici pe creasta sau la capătul extrem al vieţii. însă dacă omul nu mai e suveran în lume, dacă nu mai domneşte în mijlocul fiinţei, ştiinţele umane devin periculoase verigi intermediare."[448]
Simple verigi intermediare, pentru că ele nu mai pretind imediat, precum ştiinţele reflexive sau filosofia, acea dinamică autodistructivă a subiectului ce se pune pe sine, ci sunt inconştient instrumentalizate pentru aceasta. Ştiinţele umane sunt şi rămân pseudoştiinţe, pentru că nu pot scruta constrângerea la dedublarea aporeticâ a subiectului autoreferent şi nu pot admite voinţa, structural produsă, de autocunoaştere şi autoreificare - şi de aceea nu reuşesc să se elibereze de puterea care le pune în mişcare. Acest fapt îl ilustrase Foucault deja în *Nebunie şi societate* prin exemplul pozitivismului psihiatric.
Care sunt atunci raţiunile ce-l determină pe Foucault să reinterpreteze această voinţă specifică de cunoaştere şi adevăr ce e constitutivă pentru forma modernă a cunoaşterii în general şi pentru ştiinţele umane în special -să reinterpreteze această voinţă de cunoaştere şi autodominare *în manieră generalizatoare* ca fiind

o voinţă de putere *per se* şi să postuleze că pentru *toate* discursurile, nu doar pentru cele moderne, se poate demonstra un caracter secret de putere şi o origine în practici ale puterii? în fapt, această premisă marchează turnura de la o arheologie a cunoaşterii la explicarea genealogică a originii, ascensiunii şi decăderii acelor formaţiuni de discurs ce umplu fără goluri şi fără sens spaţiul istoriei.

X. Aporiile unei teorii a puterii

Arheologia ştiinţelor umane nu oferă, o dată cu dinamica autodomi-nării producătoare de cunoaştere, doar punctul de abordare pentru o angrenare internă a cunoaşterii cu voinţa de cunoaştere; *Ordinea lucrurilor* suscită, de asemenea, şi întrebările la care Foucault răspunde câţiva ani mai târziu dezvoltând din voinţa de cunoaştere acel concept fundamental de putere pe care se sprijină istoriografia sa genealogică. Fie-mi permis să indic trei dificultăţi:

a) în primul rând, Foucault trebuie să fi fost iritat de înrudirea manifestă ce exista între arheologia sa a ştiinţelor umane şi critica lui Heidegger la adresa metafizicii epocii moderne. Epistemele sau formele cunoaşterii specifice Renaşterii, epocii clasice şi

modernităţii desemnează cezuri epocale şi totodată stadii ale dezvoltării aceleiaşi înţelegeri centrate în subiect a fiinţei, pe care Heidegger a analizat-o în concepte asemănătoare plecând de la Descartes, prin Kant şi până la Nietzsche. Foucault nu poate urma totuşi calea depăşirii filosofiei subiectului prin critica metafizicii; el demonstrase că nici concepţia despre istoria fiinţei nu iese din cercul celei de-a treia autotematizări a subiectului autoreferenţial, adică din cel al efortului său de a-şi lua în stăpânire o origine ce se retrage permanent. Filosofia târzie a lui Heidegger -aceasta era teza - este prinsă tocmai în acel joc enigmatic pe care Foucault îl tratase sub titlul *Retragerea şi întoarcerea originii.* Din acest motiv, Foucault va renunţa cu totul, de acum înainte, la conceptul de epistemă.

b) La fel de problematică ca şi apropierea de Heidegger este aceea de structuralism. în *Ordinea lucrurilor,* Foucault voise să-i întâmpine cu un râs filosofic eliberator pe toţi cei „care nu vor să formalizeze, fără să antropolo-gizeze, care nu vor să mitologizeze, fără să demistifice", în genere pe toţi apărătorii „reflecţiei stângiste sau stângace".[449] Cu acest gest, copiat după râsul lui Zarathustra, el vrea sâ-i trezească din somnul antropologic pe toţi cei care „nu vor să gândească, fără a gândi totodată că omul este cel care

gândeşte". Ei ar trebui să-şi frece ochii şi să pună întrebarea simplă dacă cumva omul în genere există.[450] Evident, Foucault consideră, la acea epocă, doar structuralismul contemporan, etnologia lui Levi-Strauss şi psihanaliza lui Lacan drept capabile „de a gândi golul omului dispărut". Subtitlul iniţial al cărţii, *Arheologia structuralismului,* nu era deloc înţeles în sens critic. însă această perspectivă a trebuit să se dizolve din momentul în care a devenit clar că structuralismul se lepădase deja în secret de modelul reprezentaţio-nalismului semiotic pentru descrierea formei clasice a cunoaşterii.[451] O depăşire structuralistică a gândirii antropocentrice n-ar fi însemnat însă deloc o ofertă mai avantajoasă din partea modernităţii, ci doar înnoirea explicită a formei de cunoaştere protostructuraliste a epocii clasice.

c) în fine, o dificultate a reieşit din faptul că Foucault şi-a efectuat studiul său asupra genezei ştiinţelor umane în forma şi doar în forma unei arheologii a cunoaşterii. Cum ar putea fi alăturată acestei analize a discursurilor ştiinţifice cercetarea - cunoscută nouă din studiile sale timpurii -asupra practicilor aferente acelor

discursuri, fără a pune în pericol autosufi-cienţa formelor de cunoaştere constituite în sine ca universuri? Această problemă l-a preocupat pe Foucault în cursul consideraţiilor sale metodologice asupra *Arheologiei cunoaşterii* (1969). în aceste consideraţii, el nu adoptă o poziţie univocă, însă înclină către supraordonarea discursurilor faţă de practicile care constituie fundamentul acestora. Cerinţa structuralistă ca fiecare formaţiune discursivă să fie înţeleasă strict din ea însăşi pare a fi satisfăcută doar atunci când regulile de constituire a discursurilor ajung să guverneze baza lor instituţională. Conform acestei reprezentări, discursul combină mai întâi condiţiile tehnice, economice, sociale şi politice în reţeaua de practici care servesc apoi reproducerii lui.
Acest discurs - devenit complet autonom, detaşat de restricţii contextuale şi de condiţii de funcţionare, aşadar care *guvernează* practicile ce-i stau la bază - este bineînţeles grevat de o dificultate conceptuală. Drept fundamentale trec regulile, accesibile arheologic, ce fac posibile discursurile. Aceste reguli însă fac un discurs inteligibil doar în condiţiile sale de posibilitate; ele nu sunt suficiente pentru a explica praxisul discursiv în funcţionarea sa efectivă. Nu există, de fapt, nici o regulă care şi-ar putea reglementa propria aplicare. Un discurs condus de reguli nu poate reglementa el însuşi contextul în care se află inserat: „Thus, although nondiscursive influences in

Note:
[450] M. Foucault, (1971), 388.
M. Frank atrage atenţia asupra acestei preferinţe a lui Foucault pentru modelul reprezentării, preferinţă ce nu poate fi justificată sistematic, în M. Frank, *Was heisst Neostrukturalismus?* Ffm. 1984, prelegerile 9/10.

the form of social and instituţional practices, skills, pedagogical practices and concrete models (e.g. Bcntham's Panopticum) constantly intrude into Foucault's analysis... he must locate the productive power revealed by discursive practices in the regukrity of these same practices. The result is the strânge notion of regularities which regulate themselves".[452]
Foucault scapă de această dificultate atunci când abandonează autonomia formelor de cunoaştere îa favoarea fundamentării lor pe tehnologii de putere şi *subordonează* arheologia cunoaşterii unei genealogii tare explică geneza cunoaşterii din practici de

putere.
Această teorie a puterii se recomandă şi pentru rezolvarea celorlalte două probleme: cu ea, Foucault poate să lase în urmă filosofia subiectului fără a se sprijini pe modele structuraliste sau de genul istoriei fiinţei, care -conform analizei sale - sunt încă legate de forma clasică sau modernă de cunoaştere. Istoriografia genealogică elimină autonomia discursurilor ce se autoreglementează, ca şi succesiunea epocală şi orientată a formelor globale de cunoaştere. Doar când, sub privirea incoruptibil genealogică, discursurile ies la suprafaţă şi se sparg ca bulele de gaz din mlaştina proceselor anonime de dominare va fi îndepărtat, se pare, pericolul antropocentrismului. Prin răsturnarea energică a raporturilor de dependenţă între forme de cunoaştere şi practici de putere, Foucault îşi deschide o problematică ce este, faţă de istoria strict structuralistă a sistemelor de cunoaştere, una de natura teoriei sociale, iar faţă de istoria înţelegerii fiinţei ca critică a metafizicii, una uaturalistică. Discursurile ştiinţelor, în genere discursurile în care cunoaşterea este constituită şi transmisă îşi pierd poziţia privilegiată; ele alcătuiesc, împreună cu alte practici discursive, nişte complexe de putere ce reprezintă un domeniu de obiecte *sui generis.* Prin abordarea de genul tipurilor de discurs şi al formelor de cunoaştere trebuie acum să fie descoperite tehnologiile dominării în jurul cărora fiecare complex de putere dominant se coagulează, ajunge la conducere şi este în fine uzurpat de complexul de-putere următor. Cercetarea istorică a tehnologiilor puterii care instrumentalizează sistemele de cunoaştere până la nivelul criteriilor de validitate ale acestora ar trebui să se poată mişca pe solul ferm al unei teorii sociale naturaliste.

Note:

"Astfel, deşi influenţe nondiscursive, sub forma practicilor sociale şi instituţionale, abilităţilor, practicilor pedagogice şi modelelor concrete (ex. *Panoptikon-vX* lui Bentham), se insinuează constant în analiza lui Foucault... el trebuie să localizeze puterea productivă dezvăluită de către practicile discursive în chiar regularitatea acestor practici. Rezultatul este noţiunea stranie a unor regularităţi ce se reglementează pe sine" - Dreyfus, Rabinow (1982), 84; cf. Şi A. Honneth (1985), 133 sqq.

Evident, Foucault dobândeşte acest fundament doar prin faptul

că, în privinţa *propriei* sale istoriografii genealogice, el nu gândeşte genealogic şi face de nerecunoscut originea conceptului său transcendental-istorist de putere.

Aşa cum am arătat, Foucault studiase în ştiinţele umane tocmai forma unei cunoaşteri care se prezintă cu pretenţia unei epurări a inteligibilului de tot ceea ce este empiric, accidental şi particular şi care, datorită acestei pretinse separări între validitate şi geneză, este foarte potrivită ca mediu al puterii: ştiinţa modernă - pentru că se pune pe sine ca absolută în acest mod
- poate să ascundă faţă de sine şi de alţii acel impuls care împinge un subiect
- izolat metafizic şi repliat reflexiv asupră-şi - către o neobosită dominare de sine. Această voinţă de cunoaştere ar trebui să intervină în constituţia discursurilor ştiinţifice şi să explice de ce ştiinţa despre om constituită ştiinţific se poate coagula nemijlocit într-o autoritate disciplinară sub forma terapiilor, rapoartelor, tehnologiilor sociale, planurilor de învăţământ, testelor, rapoartelor de cercetare, băncilor de date, propunerilor de reformă etc. Voinţa modernă de cunoaştere determină „ansamblul regulilor după care adevărul este distins de fals, iar adevărul este dotat cu efecte de putere specifice".[453] In cursul trecerii la teoria puterii, Foucault detaşează această voinţă de cunoaştere din contextul istoriei metafizicii şi o dizolvă în genere în categoria de putere. Această transformare are la bază două operaţii: în primul rând, Foucault postulează o voinţă constitutivă de adevăr pentru *toate* timpurile şi pentru *toate* societăţile: „Fiecare societate îşi are propria ordine a adevărului, politica ei generală a adevărului: anume, ea acceptă anumite discursuri pe care le face să funcţioneze ca adevărate".[454] Dincolo de această generalizare spaţio-temporală, Foucault întreprinde o neutralizare reală: el transfigurează voinţa de cunoaştere într-o voinţă de putere care trebuie să fie imanentă *tuturor* discursurilor, nicidecum doar celor specializate pe adevăr, într-un mod asemănător celui în care voinţa de autodominare a subiectivităţii moderne este imanentă ştiinţelor umane. Doar după ce au fost eliminate urmele acestei transformări poate să reapară voinţa de cunoaştere - în subtitlul la primul volum al *Istoriei sexualităţii* (1976) - coborâtă acum, se-nţelege, pe treapta inferioară a unui caz special: „dispozitivul de adevăr" apare acum ca unul între mai multe „dispozitive de putere".

Originea astfel *ocultată* a conceptului de adevăr din conceptul - specific criticii metafizicii - de voinţă de adevăr şi de cunoaştere explică şi

aplicarea sistematic ambivalenţă a categoriei de „putere". Mai precis, această categorie păstrează, pe de o parte, inocenţa unui concept aplicabil descriptiv şi serveşte unei *analize empirice* a tehnologiilor de putere, analiză care, sub aspectul metodei, nu se deoseb este pregnant de o sociologie a cunoaşterii ce procedează funcţionalist şi este orientată istoric. Pe de altă parte, categoria puterii păstrează din istoria ascunsă a genezei sale şi sensul unui concept fundamental *constitutiv teoretic* care conferă analizei empirice a tehnologiilor de putere semnificaţia de critică a raţiunii şi asigură istoriografiei genealogice efectul său demascator.

II

Această ambiguitate sistematică explică, ce-i drept, dar nu justifică acea legătură paradoxală între o atitudine pozitivistă şi pretenţia critică ce caracterizează lucrările lui Foucault începând cu anii '70. în *A supraveghea şi a pedepsi,* Foucault tratează (preponderent pe baza unui material francez) tehnologiile dominării ce au apărut în epoca clasică (vorbind în linii mari, în epoca absolutismului) şi în cea modernă (aşadar de la sfârşitul secolului 18). Formele corespunzătoare de executare a pedepsei servesc drept idei conducătoare ale unei cercetări în c-entrul căreia stă „naşterea închisorii". Acel complex de putere care s-a concentrat în epoca clasică în jurul suveranităţii statului ce monopolizează forţa se depozitează în jocurile de limbaj de nuanţă juridică ale dreptului natura.1 modern, jocuri ce operează cu conceptele fundamentale de contract şi lege. Sarcina efectivă a teoriilor statului absolutist este, evident, mai puţin justificarea drepturilor omului, cât punerea bazelor pentru concentrarea întregii forţe în mâinile suveranului. Acestuia îi revine construirea unui aparat administrativ public şi centralizat şi procurarea unei cunoaşteri organizatorice utile administrativ. Nu cetăţeanul cu drepturile şi datoriile sale, ci supusul cu trupul şi sufletul său este obiect al noii nevoi de cunoaştere care este satisfăcută în primul

rând prin cunoaşterea pozitivistă şi statistică asupra naşterii şi morţii, bolii şi criminalităţii, muncii şi comerţului, bunăstării şi sărăciei populaţiei. în acestea, Foucault vede deja începuturile unei biopolitici care se constituie treptat în spatele paravanului oficial al discursurilor purtate juridic referitoare la suveranitatea statului. Prin aceasta se naşte o altă putere disciplinară, decuplată de jocurile de limbaj normative. Ea se condensează într-un complex de putere nou - tocmai cel modern - în aceeaşi măsură în care ştiinţele umane devin mediul acestei

puteri şi fac forma panoptică a controlului să pătrundă în toţi porii trupului supus şi ai sufletului obiectualizat.
Foucault tratează transformarea modului de executare a pedepsei de la tortură la închisoare ca fiind procesul exemplar pe baza căruia ar vrea să dovedească naşterea gândirii moderne antropocentrice din tehnologiile moderne ale stăpânirii. El înţelege pedepsele şi torturile excesive la care este supus criminalul în epoca clasică drept spectacolul teatral, trăit ambivalent de către popor, al puterii neruşinat înscenate a suveranului răzbunător. în modernitate, această torturare corporală demonstrativă este înlocuită de detenţia care, ecranată faţă de exterior, răpeşte libertatea. Foucault înţelege închisoarea panoptică ca pe un aparat care îi face pe deţinuţi nu doar docili, ci îi şi transformă. Influenţa normalizatoare, atotpătrunzătoare a unei puteri disciplinare omniprezente intervine, prin dresajul corpului, până în comportamentul cotidian, produce o atitudine morală modificată şi trebuie în orice caz să susţină motivaţia pentru munca regulată şi viaţa ordonată. Această tehnologie a pedepsei se poate răspândi rapid la sfârşitul secolului 18 deoarece închisoarea este numai un element în ansamblul bogat al disciplinelor corporale. Acestea se impun în acelaşi timp în manufacturi şi ateliere, în cazărmi, şcoli, spitale şi închisori. Ştiinţele umane sunt apoi acelea care prelungesc în mod subtil

efectul normalizator al acestor disciplinări corporale până în intimitatea persoanelor şi populaţiilor obiectualizate ştiinţific şi totodată înghesuite în subiectivitatea lor.[455] *După forma lor,* ştiinţele umane

[455] „Aceste ştiinţe, în faţa cărora „umanitatea" noastră se entuziasmează de mai bine de un secol, îşi au matricea şi modelul în minuţiozitatea măruntă şi răutăcioasă a disciplinelor şi a investigaţiilor lor. Acestea au probabil, în cazul psihologiei, psihiatriei, pedagogiei, criminologiei şi al multor altor cunoştinţe exotice, tocmai rolul pe care altădată puterea teribilă a Inchiziţiei îl avea pentru studiul netulburat al animalelor, plantelor sau pământului. Altă putere, altă cunoaştere. în pragul epocii clasice, Bacon, juristul şi omul politic, a încercat să definească o metodologie a cercetării pentru ştiinţele empirice. Care Păstrător al Sigiliului Regal şi Lord Cancelar (funcţii deţinute de Francis Bacon la Curtea Angliei - n. trad.) va întocmi metodologia examinării pentru ştiinţele umane? Dar poate că aceasta nu e deloc posibilă. în timp ce cercetarea s-a desprins de rădăcinile sale istorice, ce coboară până la procedurile Inchiziţiei, pentru a deveni o tehnică a ştiinţelor empirice, examinarea a rămas în stricta vecinătate a puterii disciplinare, în care aceasta s-a constituit. Ea este încă un element mereu intrinsec disciplinelor. Cu siguranţă, ea pare să fi suferit o purificare speculativă, fiind integrată în ştiinţe precum psihiatria şi psihologia. Şi într-adevăr, în forma testelor, convorbirilor, chestionarelor sau consultaţiilor, ea pare să corijeze mecanismele disciplinare: psihologia şcolară e însărcinată să compenseze rigorile şcolii, aşa cum dialogul medical sau psihiatric trebuie să corijeze efectele disciplinei muncii. Dar să nu ne lăsăm înşelaţi: aceste tehnici nu fac decât să trimită individul de la o instanţă disciplinară la alta şi reproduc, în formă concentrată sau formalizată, schema putere/cunoaştere proprie fiecărei discipline. Detaşându-se

trebuie să reprezinte un amalgam de putere şi cunoaştere - *formaţiunea de putere şi cea de cunoaşterei alcătuiesc o unitate indisolubilă.* Această teză tare nu se lasă, desigur, întemeiată doar cu argumente funcţionaliste. Fou-cault arată doar cum prin aplicarea terapeutică şi social-tehnologică a cunoştinţelor din domeniul ştiinţelor umane se pot atinge efecte disciplinare, efecte asemănătoare celor ale tehnologiilor de putere. însă, pentru a atinge obiectivul demonstraţiei sale, el ar trebui să dovedească (de exemplu, în cadrele unei teorii transcendental-pragmatice a cunoaşterii) că strategiile specifice de putere se transformă în strategii ştiinţifice corespunzătoare de obiectualizare a

experienţelor lingvistice cotidiene, şi prejudecă prin aceasta sensul aplicării expresiilor teoretice la domenii de obiecte astfel constituite.[456] Foucault nu a mai reluat ideile sale mai timpurii asupra rolului epistemologic al privirii clinice, idei ce duc întotdeauna în această direcţie. Altfel, nu i-ar fi scăpat faptul că, în ştiinţele umane ale anilor '70, abordările obiectiviste nu mai erau de mult dominante, ba chiar concurau cu abordările hermeneutice şi cele critice, care, după forma cunoaşterii lor, sunt orientate după *alte* posibilităţi de utilizare decât manipularea şi automanipularea. în *Ordinea lucrurilor,* Foucault redusese ştiinţele umane la forţa constitutivă a unei voinţe de cunoaştere explicate prin istoria metafizicii. Teoria puterii trebuie să ascundă această legătură, aşa cum am arătat. De aceea, locul discuţiilor asupra teoriei constituirii rămâne de acum înainte neocupat. „Voinţa de cunoaştere" revine în titlul primului volum al istoriei sexualităţii (1976), însă într-o forma complet schimbată datorită teoriei puterii. Această voinţă a pierdut sensul transcendental al unei voinţe - structural produse - de autodominare cunoscătoare şi a luat forma empirică a unei tehnologii speciale de putere, care, împreună cu alte tehnologii de putere, fac mai întâi posibile ştiinţele omului. Această pozitivare tangibilă a voinţei de adevăr şi de cunoaştere devine explicită într-o autocritică pe care Foucault o expune în 1980 la Berkeley. în

de modelul său politico-juridic, cercetarea a devenit loc al ştiinţelor naturii. Examenul, dimpotrivă, este în continuare integrat tehnologiei disciplinare." (M. Foucault (1976), 290 sqq.) Acest pasaj este interesant sub un dublu aspect. Mai întâi, comparaţia între ştiinţele naturii şi cele umane ne dă de înţeles că ambele s-au născut din tehnologii de putere, dar că numai ştiinţele naturii s-au putut desprinde de contextul genezei lor şi au putut deveni discursuri serioase, care respectă efectiv pretenţia lor la obiectivitate şi adevăr. în al doilea rând, Foucault este de părere că ştiinţele umane nu s-au putut desprinde deloc de contextul genezei lor, deoarece, în cazul lor, practicile de putere intervin în istoria genezei lor nu doar cauzal, ci preiau rolul transcendental de constituire a cunoaşterii.

Note:

[456] Cf. J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse,* Ffm. 1968; recent, K. O. Apel, *Die Erklären/Verstehen-Kontroverse,* Ffm. 1979.

această conferinţă, el admite că analiza tehnologiilor dominării întreprinsă în *A supraveghea şi a pedepsi* dă o imagine

unilaterală: „If one wants to analyze the genealogy of the subject in Western societies, one has to take into account not only techniques of domination, but also techniques of the seif. Let's say one has to take into account the interaction between those two types of techniques, the point where the technologies of domination of individuals over one another have recourse to processes by which the individual acts upon himself."[457] Aceste tehnologii care solicită indivizilor să se examineze conştient şi să descopere adevărul despre ei înşişi sunt derivate de Foucault - după cum se ştie - din practicile confesiunii, în genere din examenul creştin al conştiinţei. Practici structural similare - care pătrund, în cursul secolului 18, în toate domeniile educaţiei - instalează, în jurul centrului perceperii impulsurilor sexuale proprii şi străine, o panoplie de instrumente de autoobservare şi autochestionare. în fine, psihanaliza dă apoi acestor tehnologii ale adevărului - care nu atât că deschid intimitatea indivizilor, ci produc în primul rând interioritatea printr-o reţea tot mai deasă de raportări la sine -forma unei terapii întemeiate ştiinţific.[458]
Pe scurt, genealogia lui Foucault a ştiinţelor umane se prezintă într-un iritant rol dublu. Pe de o parte, ea joacă *rolul empiric* al unei analize a tehnologiilor puterii care ar trebui să explice contextul social de funcţionare al ştiinţei omului; în acest caz, relaţiile de putere interesează în calitatea lor de condiţii ale genezei şi de efecte sociale ale cunoaşterii ştiinţifice. Aceeaşi genealogie joacă, pe de altă parte, *rolul transcendental* al unei analize a tehnologiilor puterii, analiză care ar trebui să explice cum sunt posibile în genere discursurile ştiinţifice despre om; în acest caz, ceea ce interesează sunt relaţiile de putere ca şi condiţii constitutive pentru cunoaşterea ştiinţifică. Aceste două roluri epistemologice nu mai sunt deci repartizate unor abordări concurente ce se referă pur şi simplu la acelaşi obiect, anume la subiectul uman în manifestările sale de viaţă. Mai degrabă istoriografia genealogică

Note:

[457] „Dacă vrem să analizăm genealogia subiectului în societăţile occidentale, trebuie să ţinem cont nu doar de tehnicile de dominare, ci şi de tehnicile sinelui. Să spunem că trebuie să ţinem seama de interacţiunea între aceste două tipuri de tehnici, punctul în care tehnologiile dominării unui individ asupra altuia recurg la procese prin

care individul acţionează asupra lui însuşi." - M. Foucault, *Howison Lecture on Tmth and Subjectivity,* 20 octombrie, Berkeley, manuscris, 7 (în limba engleză în original - n. trad.).

[458] în *Istoria sexualităţii* Foucault cercetează contextele genezei şi utilizării în care se inserează psihanaliza. Din nou, argumentelor funcţionaliste li se cere să întemeieze ceea ce nu pot întemeia - faptul că tehnologiile puterii sunt constitutive pentru domeniul ştiinţific de obiecte şi de aceea prejudecă şi criteriile de validitate pentru ceea ce trece, înăuntrul discursului ştiinţific, drept adevărat sau fals.

este cea chemată să reunească ambele demersuri într-unui singur - sociologie funcţionalistâ şi în acelaşi timp cercetare istorică asupra constituirii.

în conceptul fundamental de putere, Foucault a reunit forţat noţiunea idealistă a sintezei transcendentale cu presupoziţiile unei ontologii empiriste. Această abordare nu ar putea să deschidă o cale de ieşire din filosofia subiectului din cauza faptului că conceptul de putere, care ar trebui să ofere numitorul comun pentru componentele contrare de semnificaţie, este el însuşi extras din repertoriul fllosofiei conştiinţei. Conform acesteia, subiectul poate avea, în principiu, faţă de lumea obiectelor reprezentabile şi manipu-labile două şi numai două raporturi: raporturi cognitive, reglementate prin *adevărul* judecăţilor, cât şi raporturi practice, reglementate prin *succesul* acţiunilor. Puterea este acel lucru prin care subiectul exercită o influenţă asupra obiectelor în cadrul acţiunilor încununate de succes. în această situaţie, succesul acţiunii depinde de adevărul judecăţilor implicate în planul acţiunii; prin criteriul succesului acţiunii, puterea rămâne dependentă de adevăr. Foucault răstoarnă dintr-o lovitură această dependenţă a puterii de adevăr, făcând din ea o dependenţă a adevărului de putere. De aceea, puterea fondatoare nu mai are nevoie să fie legaţi de competenţele subiecţilor ce acţionează şi fac judecăţi - puterea devine lipsită de subiect. Cu toate acestea, nimeni nu se poate sustrage constrângerilor strategiei conceptuale a fllosofiei subiectului prin faptul că efectuează operaţiuni de răsturnare a conceptelor fundamentale ale acesteia. Foucault nu poate face să dispară toate acele aporii - pe care le reproşează fllosofiei subiectului - printr-un concept de putere care este el însuşi împrumutat din filosofia subiectului. Să nu ne surprindă deci dacă aceleaşi aporii răzbat din nou într-o istoriografie declarată a fi antiştiinţă şi bazată pe un concept fundamental atât de paradoxal. Deoarece Foucault nu dă, metodologic, nici o justificare pentru aceste incompatibilităţi, atunci şi motivul unilateralităţii cercetărilor sale empirice rămâne

ascuns.
Foucault aşteaptă de la trecerea la teoria puterii ca e'a să scoată cercetările sale din acel cerc în care ştiinţele umane ar fi prinse fără speranţă de scăpare. în timp ce gândirea antropocentrică este atrasă - prin dinamica auto-dominării lipsite de sol ferm a unui subiect devenit reflexiv - în vârtejul obiectivismului, adică al obiectualizării omului, genealogia cunoaşterii este chemată să se ridice la adevărata obiectivitate a cunoaşterii. Am văzut deja că istoriografia genealogică întemeiată în teoria puterii trebuie să întreprindă trei substituţii: în locul elucidării hermeneutice a contextelor de sens apare analiza unor structuri lipsite în sine de sens; pretenţiile de validitate nu mai interesează decât ca funcţiuni ale complexelor de putere; iar judecăţile de valoare, problematica justificării în genere a criticii, sunt eliminate în favoa-

rea explicaţiilor istorice neutre valoric. Numele de „antiştiinţă" se explică nu doar plecând de la opoziţia cu ştiinţele umane dominante; el semnalează, totodată, încercarea ambiţioasă de a depăşi aceste pseudoştiinţe. Locul lor îl ia acum o cercetare genealogică care, tară să caute false modele luate din ştiinţele naturii, se va putea cândva măsura ca statut ştiinţific cu ştiinţele naturii. Cred că Paul Veyne sesizează intenţia adevărată a prietenului său atunci când îl descrie pe Foucault drept „istoricul în stare pură", care nu vrea altceva decât să spună cu stoicism cum s-au petrecut lucrurile: „Torul este istoric... şi toate -ismele trebuie evacuate. în istorie nu există decât constelaţii individuale sau chiar singulare, iar fiecare este complet explicabilă pornind de la propria ei situaţie".[459]
Fireşte, dramatica istorie a influenţelor şi chemarea către iconoclasm a lui Foucault ar putea fi cu greu explicate dacă faţada rece a istorismului radical n-ar acoperi pur şi simplu pasiunile modernismului estetic. Genealogia este atinsă de un destin asemănător aceluia pe care Foucault îl ghicise ştiinţelor umane: pe măsură ce se retrage în obiectivitatea lipsită de reflecţie a unei

descrieri ascetic-neparticipante a unor practici de putere ce se schimbă caleidoscopic, istoriografia genealogică se revelă tocmai ca ceea ce ea nu vrea să fie: ca pseudoştiinţă *prezentistică, relativistă şi criptonormativă.* în timp ce ştiinţele umane - conform diagnozei lui Foucault - cedează mişcării ironice de autodominare scientistă şi sfârşesc, sau mai bine zis îşi găsesc sfârşitul într-un *îngrozitor obiectivism,* destinul istoriografiei genealogice este nu mai puţin ironic: ea urmează mişcarea unei eliminări radical isto-riciste a subiectului şi sfârşeşte într-un *îngrozitor subiectivism.*

III

Foucault se simte un „pozitivist fericit" deoarece propune trei reducţii metodologice pline de consecinţe: înţelegerea sensului proprie interpretului participant la discursuri este redusă în concepţie etnologică la explicaţia discursurilor; pretenţiile de validitate sunt reduse în manieră funcţionalistă la efecte de putere; „a trebui" este redus la în manieră naturalistă la „a fi". Vorbesc despre reducţii, deoarece aspectele interne ale *semnificaţiei,* ale *validităţii adevărului* şi ale *valorii* nu se dizolvă realmente fără rest în aspectele concepute extern ale practicilor de putere. Momentele eliminate şi refulate se reîntorc şi-şi cer drepturile - în primul rând pe plan metateoretic.

Foucault se împotmoleşte în aporii din clipa în care trebuie să explice cum trebuie înţeles ceea ce face însuşi istoricul genealog. Căci pretinsa obiectivitate a cunoaşterii se vede pusă sub seninul întrebării (1) prin *prezentismul* involuntar al unei istoriografii ce rămâne legată de situaţia ei de plecare; (2) prin inevitabilul *relativism* al unei analize raportate la prezent, care nu se poate înţelege pe sine decât ca demers practic dependent de context; şi (3) prin *părtinirea* arbitrară a unei critici ce nu-şi poate proba fundamentele normative. Foucault este suficient de incoruptibil pentru a admite aceste inconsecvenţe - dar, fireşte, nu trage de aici nici o consecinţă.

1) Aşa cum am arătat, Foucault vrea să elimine problematica hermeneutică şi, prin aceasta, autoreferenţialitatea ce intră în joc o dată cu accesul comprehensiv la un domeniu de obiecte. Istoricul genealog nu trebuie să procedeze asemeni hermeneutului, nu trebuie să încerce să facă inteligibil ceea ce actanţii fac şi gândesc, plecând de la un context de tradiţie întreţesut cu propria înţelegere de sine a. actanţilor. El trebuie mai degrabă să explice, pornind de la practici *fondatoare,* orizontul înăuntrul căruia asemenea manifestări pot apărea ca având sens. Astfel, de exemplu, el nu derivă interdicţia luptelor de gladiatori în Roma târzie din influenţa umanizatoare a creştinismului, ci din îndepărtarea unei formaţiuni de putere de către cea care-i urmează[460]: în orizontul noului complex de putere din Roma perioadei post-constantiniene este, de exemplu, foarte firesc ca conducătorul să nu mai trateze poporul ca pe o turmă de oi ce trebuie păzite, ci ca pe un grup de copii ce au nevoie să fie educaţi - iar copiii nu au voie să fie lăsaţi la spectacole sângeroase. Discursurile prin care erau justificate instituirea sau abolirea luptelor de gladiatori nu mai servesc decât ca acoperire pentru un praxis de putere aflat inconştient la baza acestora. Ca sursă a oricărui sens, practicile însele sunt lipsite de sens; istoricul trebuie să se apropie de ele venind din afară pentru a le înţelege structura. Pentru aceasta, nu e nevoie de nici o preînţelegere hermeneutică, ci doar de conceptul istoriei ca o metamorfoză caleidoscopică a unor figuri lipsite de sens, a unor universuri de discurs ce nu mai au nimic în comun, în afara unicei determinări de a fi în genere protuberante ale puterii.
împotriva acestei înţelegeri de sine ce insistă pe obiectivitate, prima privire aruncată pe una din cărţile lui Foucault ne învaţă că nici istoricul radical nu poate explica tehnologiile de putere şi practicile dominării altfel decât comparându-le - şi că în nici un caz nu poate explica pe vreuna ca o totalitate plecând de fiecare dată de la ea însăşi. în acest caz, punctele de vedere din care el face comparaţiile sunt inevitabil legate de propria situaţie herme-

Note:
[460] Acest exemplu îl tratează Veyne (1981), 6 sqq.

neutică de plecare. Această se vede, printre altele, în faptul că

Foucault nu se poate sustrage constrângerii împărţirii, implicit raportate la prezent, a epocilor. Fie că e vorba de istoria nebuniei, a sexualităţii sau a executării pedepselor, formaţiunile de putere ale Evului Mediu, ale Renaşterii şi epocii clasice trimit mereu la acea putere disciplinară, acea biopolitică pe care Foucault o consideră destinul prezentului nostru. în partea finală din *Arheologia cunoaşterii,* el îşi face singur acest reproş, bineînţeles doar pentru a i se sustrage: „într-o clipă, şi fără ca eu să pot prevedea un sfârşit, discursul *meu* - departe de a putea determina locul din care *el* vorbeşte - evită solul pe care s-ar putea sprijini."[461] Foucault este conştient, fără a putea da o soluţie, de aporia unui demers care vrea să fie obiectivist şi care trebuie să rămână un diagnostic al vremii.

Foucault se lasă dus de melodia răsuflată a unui iraţionalism *mărturisit* doar în contextul interpretării sale a lui Nietzsche. Mai precis, autoelimi-narea, sau „jertfirea subiectului cunoscător" - pe care istoricul radical trebuie să şi-o ceară în vederea obiectivităţii purei analize structurale - suferă o ironică convertire în contrariul său: „După pretenţia sau masca sa, conştiinţa istorică este neutră, eliberată de orice pasiune şi dedicată doar adevărului. Dar dacă se întreabă pe sine, şi *în genere pe fiecare* conştiinţă ştiinţifică în istoria ei, va desoperi formele şi transformările voinţei de cunoaştere ca fiind instinctul, pasiunea, febra inchizitorială, rafinamentul crud, răutatea; va descoperi violenţa luării de poziţie. Analiza istorică a acestei grandioase voinţe de cunoaştere a umanităţii arată limpede că nu există cunoaştere care să nu se sprijine pe nedreptate (şi că, din această cauză, în cunoaştere nu există nici un drept la adevăr şi nici o întemeiere a adevărului)".[462] Astfel, tentativa de a explica formaţiunile de discurs şi putere doar plecând de la ele însele, sub privirea inexorabil obiectivatoare a analiticia-nului ce vine de departe şi se opune fără a înţelege la tot ceea ce e local, se transformă în contrariul său. Demascare a iluziilor obiectiviste ale *oricărei* voinţe de cunoaştere duce la acordul cu o istoriografie orientată narcisic către poziţia istoricului, care instrumentalizează considerarea trecutului pentru nevoile prezentului: „istoria reală" aruncă „sonda în adâncuri din locul în care stă".[463]

2) Istoriografia lui Foucault se poate sustrage acestui prezentism acut tot atât de puţin ca şi relativismului. Cercetările sale se împotmolesc tocmai în autoreferenţialitatea ce trebuie eliminată printr-o tratare naturalistă a problematicii validităţii. Istoriografia genealogică trebuie într-adevăr să facă

Note:

[461] M. Foucault, (1973), 292.
[462] M. Foucault (1974), 107.
[463] M. Foucault, (1974), 101.

accesibile unei analize empirice practicile de putere tocmai în activităţile lor de constituire a discursurilor. Din această perspectivă, pretenţiile de adevăr nu sunt limitate doar la discursurile înăuntrul cărora apar. Ele îşi epuizează în genere semnificaţia în contribuţia funcţională pe care şi-o aduc la autoafirmarea *respectivului* univers de discurs. Sensul pretenţiilor de validitate constă deci în efectele de putere pe care acestea le au. Pe de altă parte, această asumpţie fundamentală a teoriei puterii este autoreferenţială; ea trebuie, dacă este corectă, să distrugă şi fundamentele validităţii cercetărilor inspirate de ea. Dar dacă pretenţia de adevăr, pe care Foucault însuşi o leagă de genealogia sa a cunoaşterii, ar fi într-adevăr iluzorie şi s-ar dizolva în efectele pe care le-ar putea ea declanşa în rândul partizanilor ei, atunci întreaga întreprindere de demascare critică a ştiinţelor umane şi-ar pierde sensul. Foucault face totuşi istoriografie genealogică cu intenţia serioasă de a instaura o ştiinţă care e superioară ştiinţelor umane falimentare. Insă dacă superioritatea ei nu s-ar putea exprima în faptul că în locul ştiinţelor umane depăşite apare ceva mai convingător; dacă superioritatea ei s-ar manifeste doar în efectul de eliminare *efectivă* a discursurilor ştiinţifice până acum dominante, atunci teoria lui Foucault s-ar epuiza în politica teoriei, şi anume într-un scop al politicii teoriei ce ar depăşi cu siguranţă forţele întreprinderii eroice a unui singur om. Foucault este conştient de acest fapt. Din acest motiv, el ar dori să distingă genealogia de toate celelalte ştiinţe umane într-un mod care să fie compatibil cu asumpţiile de bază ale propriei sale teorii. In acest scop, el aplică istoriografia genealogică la ea însăşi; în propria istorie a genezei sale trebuie să apară diferenţa care să poată întemeia superioritatea ei faţă de toate celelalte ştiinţe umane.

Genealogia cunoaşterii face uz de acele genuri descalificate de cunoaştere de care ştiinţele instituite se delimitează; ea oferă mediul pentru revolta „genurilor subjugate ale cunoaşterii". Prin acestea, Foucault nu înţelege în primul rând sedimentele simultan

ocultate şi menţinute prezente ale cunoaşterii erudite, ci experienţele - niciodată avansate la rangul de cunoaştere oficială, niciodată suficient articulate - grupurilor supuse prin putere. Este vorba de cunoaşterea implicită a „oamenilor plebei" care alcătuiesc într-un sistem de putere stratul cel mai de jos şi sunt primii (fie drept cei ce suferă, fie drept cei ce lucrează cu normă întreagă la maşinăria suferinţei) care simt o tehnologie de putere pe propria lor piele — de exemplu, cunoaşterea celor internaţi psihiatric sau infirmierilor, a delincvenţilor şi a supraveghetorilor, a celor deportaţi în lagăre de concentrare şi a gardienilor, a negrilor şi homosexualilor, a femeilor şi vrăjitoarelor, a vagabonzilor, copiilor şi a nebunilor. Genealogia îşi conduce săpăturile în solul întunecat al acelei cunoaşteri

locale, marginale şi alternative „ce-şi trage tăria doar din duritatea cu care se opune la tot ce o înconjoară". Aceste depozite de cunoaştere sunt în mod normal „descalificate ca fiind incorecte sau insuficient elaborate: sunt genuri naive de cunoaştere, aşezate pe treapta de jos a ierarhiei, dedesubtul nivelului de cunoaştere şi ştiinţificitate cerut".[464] în ele doarme, însă, „cunoaşterea istorică a luptelor". Genealogia, care ridică aceste „amintiri locale" la nivelul de „cunoaştere erudită" trece deci de partea celor care se opun respectivelor practici de putere. De pe această poziţie de contraputere ea dobândeşte perspectiva ce trebuie să treacă dincolo de perspectivele respectivilor deţinători ai puterii. Din acest punct de vedere, ea trebuie să poată transcende toate pretenţiile de validitate, care se constituie doar înăuntrul cercului de influenţă al puterii. Legătura cu cunoaşterea descalificată a drojdiei societăţii va trebui să confere muncii de reconstrucţie a genealogului superioritatea „care a furnizat criticii dezvoltate de către discursurile ultimilor cincisprezece ani forţa ei esenţială".[465] Aceasta ne aminteşte un argument al tânărului Lukâcs. Conform acestuia, teoria marxistă îşi datorează imparţialitatea ideologică posibilităţilor privilegiate de cunoaştere ale unei perspective asupra experienţei constituite prin poziţia muncitorului salariat în

procesul de producţie. în orice caz, argumentul era plauzibil numai în cadrele unei filosofii a istoriei care voia să găsească în interesul proletar de clasă interesul general, iar în conştiinţa de clasă a proletariatului, conştiinţa de sine a speciei. Concepţia lui Foucault despre putere nu permite un asemenea concept de contraputere — specific filosofiei istoriei - care să privilegieze cunoaşterea. *Fiecare* contraputere se mişcă deja în orizontul puterii pe care o combate şi se transformă, odată victorioasă, într-un complex de putere ce provoacă o altă contraputere. Din acest cerc nu poate ieşi nici genealogia cunoaşterii în timp ce activează revolta formelor de cunoaştere descalificate şi mobilizează cunoaşterea celor subjugaţi „contra constrângerilor unui discurs teoretic, unitar, formal şi ştiinţific".[466] Cel care învinge avangarda teoretică de astăzi şi depăşeşte ierarhia existentă a cunoaşterii pune prin însuşi acest fapt avangarda teoretică de mâine, instituie el însuşi o nouă ierarhie a cunoaşterii. Oricum, nu este în stare să impună, pentru ştiinţa lui, o superioritate măsurată după pretenţii de adevăr care transcend convenţiile locale.

Note:

[464] M. Foucault, (1978), 60 sq.
[465] M. Foucault, (1978), 61.
[466] M. Foucault, (1978), 65.

Astfel eşuează încercarea de a proteja istoriografia genealogică cu propriile ei mijloace fiţă de autodezminţirea relativistă. întrucât genealogia devine conştientă de provenienţa sa din alianţa cunoaşterii erudite cu cea descalificată, ea nu face decât să găsească confirmat faptul că pretenţiile de validitate ale contradis cursurilor nu contează nici mai mult, nici mai puţin decât cele ale discursurilor aflate la putere - nici ele nu *sunt* nimic altceva decât efecte de putere care se declanşează. Foucault vede această dilemă, dar şi de această dată se eschivează de la a da un răspuns. El se declară iarăşi adeptul unui perspectivism combativ doar în contextul receptării sale a lui Nietzsche: „Istoricii caută, pe cât posibil, să şteargă tot ceea ce, în cunoaşterea lor, ar putea trăda locul din care privesc, momentul în care se găsesc, partea de care

sunt, şi inevitabilitatea pasiunilor lor. Simţul istoric, aşa cum îl înţelege Nietzsche, ştie că este perspectivistic... El priveşte dintr-un anumit punct de vedere; este decis să subestimeze, să spună da sau nu, să urmărească toate urmele otrăvii, să găsească antidotul cel mai bun."[467]

3) Rămâne, în fme, să examinăm dacă Foucault reuşeşte să scape de acel criptonormativism de care se fac vinovate, în concepţia sa, ştiinţele umane ce insistă pe neutralitatea valorică. Istoriografia genealogică trebuie să ajungă, adoptând o atitudine strict descriptivă, în spatele universurilor de discurs doar înăuntrul cărora se discută despre norme şi valori. Ea pune în paranteze pretenţiile normative de validitate, ca şi pretenţiile la adevărul propoziţional, şi se abţine de la a întreba dacă unele formaţiuni de discurs sau de putere ar putea fi mai justificate decât altele. Foucault se opune cerinţei de a lua o poziţie; el îşi bate joc de „dogma stângistă" care consideră puterea ceva rău, detestabil, steril şi mort - „iar aceea, asupra căreia puterea se exercită, drept ceva bun, autentic şi măreţ".[468] Pentru el nu exista nici o „atitudine corectă". în spatele acestei idei e convingerea că politica - care a stat, de la 1789 încoace, sub semnul revoluţiei - a ajuns la un sfârşit, că teoriile care au gândit relaţia dintre teorie şi praxis sunt depăşite.

Deja *această* întemeiere a unei neutralităţi valorice de gradul doi nu este, fireşte, neutră din. punct de vedere valoric. Foucault se înţelege pe sine ca un dizident care opune rezistenţă gândirii moderne şi puterii disciplinare deghizată umanist. Doctele sale tratate sunt impregnate de *engagement* până şi în stil şi alegerea cuvintelor; gestul critic domină teoria nu mai puţin decât imaginea despre autor pe care o degajă întreaga operă. Prin aceasta, Foucault se deosebeşte, pe de o parte, de pozitivismul angajat al unui Max Weber,

care dorea să separe baza valorică - aleasă decizionist şi deschis

declarată — de analizele efectuate în neutralitate valorică. Critica lui Foucault se întemeiată mai degrabă într-o retorică postmodernă a prezentării decât în asumpţiile postmoderne ale teoriei sale.
Pe de altă parte, Foucault se deosebeşte şi de critica ideologiei a lui Marx, care demască înţelegerea de sine umanistă a modernităţii acuzând conţinutul normativ al idealurilor burgheze. Foucault nu are intenţia de a continua acel contradiscurs pe care modernitatea l-a purtat cu sine de la începuturile sale; el nu vrea să rafineze jocul de limbaj al teoriei politice moderne (cu conceptele ei fundamentale de autonomie şi heteronomie, moralitate şi legalitate, emancipare şi represiune) şi să se întoarcă împotriva patologiilor modernităţii - el vrea să *submineze* modernitatea şi jocurile ei de limbaj. Rezistenţa sa nu trebuie să fie justificată ca imagine în oglindă a puterii existente: „Dacă totul s-ar reduce la acestea", răspunde Foucault unei întrebări puse de Bernard-Henri Levy, „atunci n-ar mai exista nici o rezistenţă. Căci rezistenţa trebuie să fie ca şi puterea: la fel de inventivă, la fel de mobilă, la fel de productivă ca şi ea. Trebuie să se organizeze şi stabilizeze ca şi ea, trebuie, ca şi ea, să vină de jos şi să se distribuie strategic."[469]
Dizidenta îşi trage unica justificare din aceea că, fără a se complace în discursul umanist, îi întinde capcane acestuia; această înţelegere strategică de sine este explicată de Foucault pornind de la caracteristicile însăşi formaţiunii moderne de putere. Acea putere disciplinară - al cărei caracter local, constant, productiv şi atotpătrunzător, răspândit capilar el îl descrie de fiecare dată - se instalează mai degrabă în trupuri, decât în capete. Ea are forma unei bioputeri care pune stăpânire mai degrabă pe trupuri decât pe spirite, şi supune corpurile unei constrângeri implacabil normalizatoare -fără a avea nevoie de vreun fundament normativ pentru aceasta. Puterea disciplinară funcţionează fără intermediarul unei conştiinţe necesar false care s-ar fi constituit în discursurile umaniste şi care ar fi, de aceea, expusă criticii din partea contradiscursurilor. Discursurile ştiinţelor umane fuzionează, mai degrabă, cu practicile aplicării lor pentru a forma un complex opac de putere refractar la orice critică a ideologiei. Critica umanistă, care se sprijină -precum cea a lui Marx sau Freud - pe contradicţia învechită între putere legitimă şi ilegitimă, motive conştiente şi inconştiente, şi care intră în luptă contra instanţelor oprimării, exploatării, refulării ş.a.m.d. este în pericolul, în ceea ce o priveşte, de a nu face altceva decât să întărească „umanismul" coborât din cer pe

pământ şi concretizat ca putere normalizatoare.

Acum, acest argument poate fi suficient pentru a nu mai concepe istoriografia genealogică drept o critică, ci o tactică, un mijloc de luptă contra unei formaţiuni de putere inatacabile din punct de vedere normativ. Dar dacă nu mai este vorba decât de mobilizarea unei contraputeri, de înfruntări şi bătălii presărate cu eschivări, se pune întrebarea de ce ar trebui în genere să opunem rezistenţă acestei puteri omniprezente, care circulă în sistemul sanguin al societăţii moderne, în loc să ne adaptăm ei. Căci atunci şi instrumentul de luptă oferit de istoriografia genealogică ar fi superfluu. Este clar că o analiză neutră valori c a punctelor tari şi slabe ale adversarului este utilă celui care vrea să angajeze lupta - dar de ce oare să lupţi? „Why is struggle preferable to submission? Why ought domination to be resisted? Only with the introduction of normative notions of some kind could Foucault begin to answer this question. Only with the introduction of normative notions could he begin to teii us what is wrong with the modern power/knowledge regime and why we ought to oppose it."[470] La un moment dat, într-un interviu, Foucault nu se poate sustrage acestei întrebări; în acest pasaj, el doar trimite în mod vag la criteriile postmoderne ale dreptăţii: „Pentru a putea intra în luptă cu puterea disciplinară, împotriva disciplinelor, nu trebuie să o apucăm în direcţia vechiului drept al suveranităţii, ci ar trebui să recurgem la un nou drept, ce ar fi eliberat nu doar de discipline, ci, totodată, şi de principiul suveranităţii."[471]
Foucault - trecând complet cu vederea faptul că au fost deja elaborate, plecând de la Kant, concepţii asupra moralei şi dreptului ce nu mai servesc sarcinii de a justifica pur şi simplu suveranitatea statului ce monopolizează puterea - păstrează tăcerea asupra acestei teme. Dar de îndată ce încercăm să obţinem din denunţarea emfatică a puterii disciplinare criteriile implicit utilizate, ne lovim de determinaţii cunoscute din jocul de limbaj normativist explicit respins. Relaţia asimetrică între deţinători ai puterii şi cei subjugaţi de ea, ca şi efectul reificant al tehnologiilor puterii - care lezează integritatea morală şi corporală

a subiecţilor capabili de vorbire şi acţiune - îi poate fi obiectată şi lui Foucault. N. Fraser a propus o interpretare ce nu indică, ce-i

Note:
[7] „De ce este lupta preferabilă supunerii? De ce trebuie să rezistăm dominării? Doar prin introducerea unor noţiuni într-un fel normative poate Foucault începe să răspundă la această întrebare. Doar prin introducerea unor noţiuni normative poate începe să ne spună ce nu e în regulă cu regimul modern putere/cunoaştere şi de ce ar trebui să i ne opunem" - N. Fraser, „Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions", în Praxis International, voi. I, 1981, 283 (în limba engleză, în original -n. trad.) [471] M. Foucault (1978), 95.

drept, o ieşire din această dilemă, însă explică de unde provine criptonorma-tivismul istoriografiei ce se declară neutră valoric.[472] Conceptul lui Nietzsche de voinţă de putere şi cel al lui Bataille de suveranitate preluau, mai mult sau mai puţin deschis, conţinutul normativ de experienţă al modernităţii estetice. Din contră, Foucault a împrumutat concepţia sa despre putere din tradiţia empiristă; el i-a sustras acel potenţial de experienţă al unei fascinaţii înspăimântătoare şi totodată seducătoare din care se hrănise avangarda estetică, de la Baudelaire la suprarealişti. Cu toate acestea, „puterea" îşi păstrează şi în mâinile lui Foucault o legătură literalmente estetică cu percepţia corpului, cu experienţa dureroasă a corpului maltratat. Acest moment devine chiar determinant pentru formaţiunea modernă de putere, care-şi datorează numele de bioputere împrejurării că pătrunde adânc în trupul reificat şi îşi apropriază întregul organism pe căile subtile ale obiectivării ştiinţifice şi ale unei subiectivităţi produse prin tehnologii ale adevărului. Bioputere se numeşte acea formă de socializare care înlătură orice naturalitate şi transformă viaţa creaturală în ansamblul ei într-un substrat al instaurării puterii. Asimetria plină de conţinuturi normative, pe care Foucault o vede instalată în complexe de putere, nu există propriu-zis între voinţa deţinătoare de putere şi subjugarea constrânsă, ci între procesele de putere şi acele trupuri ce sunt sfâşiate în cursul acestor procese. întotdeauna corpul este acela maltratat în tortură şi

transformat în scena de teatru a răzbunării suverane; el este acela pe care se exersează, dezmembrat şi manipulat într-un câmp al forţelor mecanice; obiectivat şi controlat de către ştiinţele umane, stimulat şi totodată dezgolit în cupiditatea sa. Dacă conceptul lui Foucault de putere îşi mai păstrează un rest de conţinut estetic, aceasta se datorează interpretării vitalistice, specifice filosofiei vieţii, a experienţei propriului trup. *Istoria sexualităţii* se încheie cu propoziţia neobişnuită: „Ar trebui să visăm că poate, într-o zi, într-o altă economie a corpului şi a dorinţelor, nu vom mai putea înţelege cum... s-a ajuns să ne supunem stăpânirii aspre şi exclusive a sexului."[473] Această *altă* economie a corpului şi a dorinţelor la care, pentru moment, împreună cu Bataille, putem doar visa, nu ar fi o nouă economie a puterii, ci o teorie postmodernă care ar da acum socoteală şi de etaloanele deja mereu implicit adoptate ale criticii. Până atunci, rezistenţa îşi poate deriva dacă nu justificarea, atunci măcar motivul

Note:

[472] într-un manuscris cu *titlul Foucault's Body-Language: A Posthumanistic Political Rhethoric* (1982).

[473] M. Foucault (1977), 190.

numai din semnalele limbajului corpului, din acea limbă nonverbalizabilă a trupului torturat, limbă ce refuză ridicarea la nivelul discursului.[474]

Evident, Foucault nu-şi poate însuşi această interpretare, pe care, cu siguranţă, o trădează anumite afecte ale sale. Altminteri, ca şi Bataille, ar trebui să-i acorde alterităţii raţiunii statutul pe care, de la *Nebunie şi societate* încoace, i-l refuză pe bună dreptate. El se apără de o metafizică naturalistă care exaltă contraputerea până la rangul de referent prediscursiv: „Ceea ce numiţi dumneavoastră „naturalism" - îi răspunde el în 1977 lui Bernard Henri-Levy - „desemnează ideea că dedesubtul puterii, dedesubtul violenţelor şi reprimărilor ei, trebuie să găsim lucrurile însele în vitalitatea lor originară: în spatele zidurilor azilului - spontaneitatea nebuniei; de-a lungul sistemului penitenciar - neliniştea fertilă a delincventei; sub interdicţia sexuală -puritatea dorinţei".[475] întrucât Foucault nu poate accepta această idee a filo-

sofiei vieţii, el trebuie să se abţină şi de la un răspuns la întrebarea privitoare la fundamentele normative ale criticii sale.

IV

Foucault nu poate trata satisfăcător problemele obstinate ce apar în legătură cu accesul comprehensiv la domeniul de obiecte, cu negarea autorefe-renţială a pretenţiilor universale de validitate şi cu justificarea normativă a criticii. Căci categoriile de semnificaţie, validitate şi valoare ar trebui eliminate nu doar pe plan metateoretic, ci şi pe plan empiric: istoriografia genealogică are de-a face cu un domeniu de obiecte din care teoria puterii a eliminat toate trăsăturile ce ţin de acţiuni comunicative inserate în contexte ale lumii vieţii. Această eliminare a unor concepte fundamentale, care ar putea da socoteală de pre structurarea simbolică a sistemelor de acţiune, grevează cercetările empirice cu probleme pe care Foucault, de această dată, nu le tratează explicit. Vreau să aleg acum două probleme ce au în teoria socială clasică o istorie venerabilă: întrebarea cum este în genere posibilă ordinea socială, şi cum se raportează individul şi societatea unul la celălalt.

Note:

[474] P. Sloterdijk dezvoltă această alternativă pe exemplul formelor de protest mute, în limbajul expresiv al corpului specifice cinicilor; cf. Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vermmft, 2* voi. Ffm. Propriile cercetări ale lui Foucault au mers, desigur, în altă direcţie. A se vedea postfaţa sa la ediţia a doua din Dreyfus şi Rabinow, *Beyond Structuralism andHermeneutics* (1983), 229 sqq.

[475] M. Foucault, *Non au sexe roi,* (1978), 191.

Dacă acceptăm, precum Foucault, doar modelul proceselor de subjugare, al confruntărilor mijlocite corporal, al contextelor acţiunilor strategice mai mult sau mai puţin conştiente; dacă excludem o stabilizare a domeniilor de acţiune prin intermediul valorilor, normelor şi proceselor de înţelegere şi dacă nu indicăm, pentru aceste mecanisme ale integrării sociale, nici un echivalent al celor cunoscute de teoria sistemelor sau teoria schimbului -

atunci cu greu am putea explica cum luptele locale permanente s-ar putea consolida ca putere instituţionalizată. Această problematică a fost energic dezvoltată de Axei Honneth: în descrierile sale, Foucault presupune discipline consolidate instituţional, practici de putere, tehnologii ale adevărului şi stăpânirii, însă nu poate explica „cum din situaţia socială a unei lupte neîntrerupte poate fi derivată starea de agregare, oricât de momentan gândită, a unei structuri de putere."[476] Dificultăţi conceptuale asemănătoare - precum stabilizarea epocală a formaţiunilor de discurs şi de putere - ridică şi fenomenele pentru care Durkheim a introdus termenul de „individualism instituţionalizat". Dacă acceptăm numai modelul conflictelor de putere, atunci şi socializarea generaţiilor ulterioare se prezintă tot pe fundalul confruntărilor acerbe, însă atunci socializarea subiecţilor capabili de vorbire şi acţiune nu mai poate fi concepută în acelaşi timp ca individualizare, ci doar ca progresivă subsumare de corpuri, substraturi vii, prin tehnologii de putere. Procesele de formare tot mai puternic individualizante care, în societăţi cu tradiţii devenite reflexive şi cu norme de acţiune în grad înalt abstracte, pătrund în straturi sociale tot mai largi, au nevoie de o reinterpretare artificială care să compenseze sărăcia categorială a modelului conflictelor de putere. Foucault teoreticianul puterii se loveşte, sub acest aspect, de aceeaşi problemă ca şi instituţionalistul Gehlen[477]; în ambele teorii lipseşte un mecanism cu efect social-integrativ precum limba (cu intersectarea atitudinilor performative ale vorbitorilor şi ascultătorilor[478], care ar putea explica efectul de individualizare al socializării). Foucault compensează această dificultate conceptuală ca şi Gehlen, prin aceea că epurează complet conceptul de individualitate de conotaţiile autodeterminării şi autorealizării şi îl reduce la o *lume interioară* produsă prin stimuli externi şi prevăzută cu conţinuturi de reprezentare manipulabile arbitrar.

De data aceasta, dificultatea nu rezultă din lipsa unui echivalent pentru binecunoscutele construcţii ale relaţiei dintre individ şi societate; întrebarea

Note:

[476] A. Honeth, (1981), 182.

[477] A. Gehlen, *Die Seele im technischen Zeitalter,* Hamburg 1957.
[478] J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns,* **Ffm. 1981, voi. II, 92 sqq.**

este mai degrabă dacă nu cumva modelul unei dilatări a psihicului produse prin practici de putere (sau prin ruina instituţiilor) ne forţează să supunem problema lărgirii sferei libertăţii subiective unor descrieri ce fac de nerecunoscut experienţa spaţiilor de joc lărgite ale reprezentării de sine şi ale autonomiei.
Desigur, Foucault ar putea respinge reproşuri de acest gen ca *petitio principii.* Nu se sprijină ele, oare, pe problematici tradiţionale care -împreună cu ştiinţele umane din ale căror orizont au apărut - au devenit de mult lipsite de obiect? Putem răspunde cu toată seriozitatea negativ la această întrebare doar dacă ceea ce, din punctul nostru de vedere, se prezintă ca un deficit conceptual, ar influenţa şi abordarea şi efectuarea cercetărilor empirice şi s-ar lăsa fixat pe baza unor interpretări selective şi cecităţi parţiale. Vreau să menţionez cel puţin două puncte de vedere din care ar putea fi făcută o critică empirică a istoriei genezei procedurii penale moderne şi sexualităţii aşa cum au fost elaborate de Foucault.
A supraveghea şi a pedepsi este proiectată ca o genealogie a dreptului penal raţionalizat ştiinţific ş.i a executării pedepsei umanizate ştiinţific. Acele tehnologii de stăpânire prin care se exprimă astăzi puterea disciplinară constituie matricea *comună* pentru „umanizarea pedepsei, cât şi pentru cunoaşterea omului".[479] Raţionalizarea dreptului penal şi umanizarea executării pedepsei au fost puse în mişcare, la sfârşitul secolului 18, sub paravanul retoric al unei mişcări reformatoare ce se justifică normativ, în conceptele dreptului şi moralei. Foucault vrea -să arate că sub acestea se ascunde o schimbare brutală în practicile puterii - naşterea unui regim de putere modern, „adaptarea şi rafinarea aparatelor care sesizează şi supraveghează comportarea cotidiană a indivizilor, identitatea lor, activitatea lor, gesturile lor aparent lipsite de însemnătate".[480] Foucault poate ilustra această teză cu exemple impresionante; cu toate acestea, ea e falsă în generalizarea ei. Căci ea afirmă că panoptismul derivat din sistemul modern de executare a pedepsei este caracteristic pentru structura modernizării sociale în ansamblu. Foucault poate să avanseze această teză generalizată întrucât el se mişcă înăuntrul conceptelor fundamentale ale teoriei puterii, cărora li se sustrag structurile normative ale dezvoltării dreptului. Procesele practic-

morale de învăţare trebuie să i se prezinte ca o intensificare a proceselor de instaurare a puterii. Această reducere e făcută în mai mulţi paşi.

In primul rând, Foucault analizează jocurile normative de limbaj ale dreptului natural raţional pe baza funcţiilor latente îndeplinite de discursul

suveranului în epoca clasică în vederea impunerii şi exercitării puterii de stat absolutiste. Suveranitatea statului ce deţine monopolul puterii se exprimă, de asemenea, şi în formele demonstrative ale executării pedepsei, pe care Foucault le prezintă intuitiv folosindu-se de procedurile de tortură şi supliciu.

Apoi, el descrie din aceeaşi perspectivă funcţionalistă prelungirile jocului de limbaj clasic în era reformelor iluminismului. Acestea culminează, pe de o parte, în teoria morală şi juridică kantiană, iar pe de altă parte în utilitarism. Este interesant că Foucault nu acceptă ideea că cele două servesc instaurării revoluţionare a puterii de stat constituţionalizate - aşadar unei ordini politice reorientate ideologic de la suveranitatea principelui la cea a poporului. Acestui tip de regim îi corespund, propriu-zis, acele forme normalizatoare ale executării pedepsei ce constituie adevărata temă a cărţii *A supraveghea şi a pedepsi.*

Deoarece Foucault lasă deoparte aspectele interne ale dezvoltării dreptului, el poate face, pe nebăgate de seamă, *al treilea* pas, care e hotărâtor. în timp ce violenţa suverană a formaţiunii clasice de putere se constituie în conceptele de drept şi lege, jocul normativ de limbaj trebuie să fie inaplicabil la puterea disciplinară a modernităţii; aceasta nu se mai supune decât conceptelor empirice - în orice caz nu juridice - de control factual şi organizare a tipurilor de relaţii şi motivelor unei populaţii făcută tot mai mult disponibilă pe cale ştiinţifică: „faptul că metodele normalizării colonizează tot mai mult procedurile legii poate explica funcţionarea globală a ceea ce eu numesc societate a

normalizării."[481] Aşa cum o arată trecerea de la teoria dreptului natural la cea a societăţilor naturale,[482] contextul complex de viaţă al societăţilor moderne se lasă în ansamblu tot mai puţin reconstruit în categoriile, specifice dreptului natural, ale relaţiilor contractuale. Dar această circumstanţă nu poate justifica, fireşte, decizia - plină de consecinţe din punct de vedere al strategiei conceptuale - anume că pentru formaţiunea modernă de putere dezvoltarea structurilor normative ar fi în genere de neglijat. De îndată ce Foucault apucă firul afirmării biopolitice a puterii disciplinare, lasă din mână firul organizării juridice a exercitării puterii şi pe cel al legitimării ordinii dominante. Astfel se naşte neîntemeiat impresia că statul burghez constituţional ar fi o relicvă, lipsită de funcţie, rămasă din vremea absolutismului. Această nivelare netulburată a culturii şi politicii până la substraturile nemijlocite ale exercitării forţei explică lacunele evidente ale prezentării. Faptul că o istorie a justiţiei penale moderne este detaşată de dezvoltarea statului de drept poate fi încă întemeiat prin trimiteri la tehnica prezentării.

Note:

M. Foucault (1976), 34. [1] Ibid., 99.

[481] M. Foucault (1978), 94.

[482] J. Habermas, articolul *Soziologie,* în *Evangelisches Staatslexikon,* 1966, 210 sqq.

Mai îndoielnică, însă, este restrângerea teoretică la sistemul *executării* pedepsei. Din clipa în care trec e de la epoca clasică la modernitate, Foucault nu mai acordă nici o atenţie *dreptului* penal şi *dreptului* de procedură penală. Altfel, el ar fi trebuit să supună unei interpretări precise, în termenii teoriei puterii, şi incontestabilele cuceriri din domeniul liberalităţii şi siguranţei juridice, ca şi amplificarea garanţiilor oferite de statul de drept în acest domeniu. însă prezentarea devine complet distorsionată prin faptul că Foucault omite, chiar şi din istoria executării pedepsei, toate aspectele juridici-zării. în închisoare subzistă, ca şi în clinici, şcoli şi cazărmi, acele „relaţii speciale de forţă" care n-au rămas deloc neatinse de transformarea energică în direcţia statului de drept - Foucault însuşi s-a angajat politic pentru aceasta.
Această selectivitate nu răpeşte nimic din importanţa fascinantei demascări a efectelor capilarice de putere. însă generalizarea unei

lecturi selective până la rangul de teorie a puterii îl împiedică pe Foucault să perceapă fenomenul ce are cu adevărat nevoie de explicaţie: structura dilematică a juridici-zării constă, în democraţiile statului social din Occident, în aceea că înseşi mij-loacele juridice ale garantării libertăţii sunt cele care periclitează libertatea presupusului beneficiar. Plecând de la premisele teoriei sale a puterii, Foucault a nivelat în aşa fel complexitatea modernizării sociale, încât paradoxurile îngrijorătoare ale metodei sale nici măcar nu-i mai pot atrage atenţia.

Aceeaşi tendinţă către nivelarea fenomenelor ambigue se arată în istoria lui Foucault a sexualităţii moderne. Aceasta se referă la domeniul central al naturii ce se interiorizează reflexiv, adică al subiectivităţii în sensul ro-mantic-timpuriu de interioritate capabilă de expresie. Este nivelată structura dilematică a unui proces de interiorizare şi individualizare pe termen lung, însoţit de tehnici de dezvăluire şi strategii de supraveghere - proces care creează simultan noi zone de manifestare şi normalizare. Herbert Marcuse a interpretat drept „sublimare represivă" fenomenele contemporane ale unei eliberări sexuale controlate, dirijate social, totodată comercializate şi administrate. Această analiză păstrează deschisă perspectiva unei sublimări eliberatoare. Foucault pleacă de la fenomenele complet asemănătoare ale unei sexualităţi descalificate, coborâte parcă la nivelul unui mediu de control, debarasate de erotism - însă tocmai în aceasta vede el telos-ul, secretul dezvăluit al eliberării sexuale. în spatele aparentei emancipări se ascunde o putere care-şi desfăşoară productivitatea printr-o constrângere insidios indusă la mărturisire şi prin voyeurism. Pentru Foucault, „sexualitatea" este sinonimă cu o formaţiune de discurs şi putere care-şi impune exigenţa inocentă de veracitate în faţa propriilor pulsiuni privilegiat accesibile, dorinţe instinctive şi trăiri - şi care acţionează către o stimulare discretă a corpului,

secolului 18, o reţea de tehnici ale adevărului se întinde în jurul copilului onanist, al femeii isterice, ăl adultului pervers, al cuplului procreator -toate fiind locuri reorganizate de pedagogi care supraveghează, medici, psihologi, judecători, experţi în

planning familial ş.a.m.d.
S-ar putea arăta, în particular, felul în care Foucault simplifică procesul foarte complex al unei problematizări progresive a naturii interioare, făcând din el o istorie ce decurge liniar. în contextul de faţă, ne interesează mai înainte de toate omiterea cu totul aparte a tuturor aspectelor sub care erotizarea şi interiorizarea naturii subiective au însemnat şi un câştig în termenii libertăţii şi posibilităţilor de expresie. C. Honegger avertizează cu privire la retroproiectarea în istorie a fenomenelor contemporane de sublimare represivă şi a refulării, încă o dată, a reprimărilor trecute: „într-un timp nu prea îndepărtat, erau curente prescripţiile de castitate pentru femei, producerea frigidităţii feminine, dubla morală a bărbaţilor, stigmatizarea comportamentului sexual deviant ca şi toate acele umilinţe ale vieţii amoroase de care auzea Freud în cabinetul său medical."[483]
Reproşurile lui Foucault aduse modelului freudian al reprimării pulsiunilor şi al emancipării prin conştientizare au doar o plauzibilitate superficială. Ele şi-o datorează numai împrejurării că libertatea, ca principiu al modernităţii, nu se lasă realmente concepută în conceptele fundamentale ale filosofiei subiectului.
în toate încercările de a concepe autodeterminarea şi autorealizarea -aşadar libertatea în sens moral şi estetic - cu mijloacele filosofiei conştiinţei ne lovim permanent de o răsturnare ironică a ceea ce am vizat de fapt. Reprimarea sinelui este reversul autonomiei introdusă forţat în raporturile obiect-subiect; pierderea sinelui - şi teama narcisică faţă de pierdere - sunt reversul unei expresivităţi aduse sub aceste concepte. Faptul că subiectul moral trebuie să se facă pe sine însuşi obiect, că subiectul expresiv ca atare trebuie să se abandoneze sau, de teama alienării în obiecte, să se închidă în sine - aceasta nu corespunde intuiţiei despre libertate şi eliberare. Acest fapt nu face decât să aducă la lumină constrângerile de gândire ale filosofiei subiectului. însă Foucault aruncă peste bord, împreună cu subiectul şi obiectul, şi acea intuiţie care trebuia cândva să' fie conceptualizată sub numele de „subiectivitate". Cu siguranţă, câtă vreme luăm în calcul doar subiecţi care îşi reprezintă obiecte şi acţionează asupra lor, care se realizează în obiecte sau se pot raporta la ei înşişi ca obiecte, nu este posibil să con-

Note:
[483] C. Honegger, *Uberlegungen zu Michel Foucaults Entwurf einer Geschichte der Sexualität,* manuscris, Ffm. 1982, 20.

cepem socializarea ca individualizare şi să scriem istoria sexualităţii moderne fi din perspectiva faptului că interiorizarea naturii subiective face posibilă individuahzarea. Foucault face să dispară, odată cu filosofia subiectului si problemele în care aceasta eşuase. în locul socializării individualiste care ramane neconceptualizată, el pune conceptul unei *instaurări parcelante a putem,* care nu poate face faţă fenomenelor ambigue ale modernităţii Din aceasta perspectivă, indivizii socializaţi nu pot fi perceput, decât ca'exemplare, ca produse standardizate ale unei formaţiuni de discurs - ca nişte cazuri particulare produse în serie. Gehlen, care gândea din motive politice opuse, dar dintr-o perspectivă teoretică asemănătoare, n-a Tăcut nici un secret din aceasta: „O personalitate: este *un caz* de instituţie."[484]

A. Gehlen (1957), 118.

XI. O altă cale de ieşire din filosofia subiectului:
raţiunea comunicativă versus raţiunea centrată în subiect

i

Aporiile teoriei puterii îşi lasă urmele în lecturile selective ce caracterizează istoriografia genealogică, fie că e vorba de procedura penală modernă sau de sexualitatea în epoca modernă. în deficienţele empirice se oglindesc problemele metodologice neclarificate. Foucault explicase, ce-i drept, într-o manieră lămuritoare situaţia dificilă a ştiinţelor umane prinse în filosofia subiectului: acestea se sustrag aporeticii contradictorii a autotema-tizării subiectului autocunoscător şi, prin aceasta, nu fac decât să se împotmolească cu atât mai adânc într-un scientism autoreificant. însă Foucault nu a gândit aporiile propriei sale abordări atât de radical încât să poată vedea cum teoria sa a puterii are parte de un destin similar. Teoria sa vrea să se ridice, peste acele pseudoştiinţe, până la obiectivitatea strictă şi nu face

decât să cadă cu atât mai deznădăjduit pradă capcanelor unei istoriografii pre-zentistice care se vede constrânsă la o autodezminţire relativistă şi nu poate da nici o informaţie asupra fundamentelor normative ale retoricii sale. Obiectivismului autodominării îi corespunde aici un subiectivism al uitării de sine. Prezentismul, relativismul şi criptonormativismul sunt consecinţele încercării de a reţine în conceptul fundamental de putere momentul transcendental al operaţiilor productive, eliminând, totuşi, orice subiectivitate. Acest concept al puterii nu-l eliberează pe genealog de constrângerea autotema-tizărilor contradictorii.

E oportun, deci, să ne întoarcem încă o dată la locul în care ştiinţele umane sunt demascate prin critica raţiunii, însă de data aceasta în deplina conştiinţă a unui fapt pe care succesorii lui Nietzsche îl ignoră cu obstinaţie. Ei nu văd că deja acel contradiscurs filosofic - de la bun început imanent discursului filosofic al modernităţii inaugurat de Kant -răspunde cu propriile sale figuri de gândiri la problema subiectivităţii ca principiu al modernitaţii.[485] Aporiile conceptuale ale filosofiei conştiinţei, pe care Foucault le diagnostichează cu acuitate în capitolul de încheiere al *Ordinii lucrurilor,* au fost deja analizate cândva de către Schiller, Fichte, Schelling şi Hegel în manieră asemănătoare. Fireşte, soluţiile oferite diferă. Insă dacă acum teoria puterii indică tot atât de puţin o cale de ieşire din această situaţie aporetică, e recomandabil să parcurgem înapoi drumul discursului filosofic al modernităţii până la punctul de plecare, pentru a verifica încă o dată direcţia apucată atunci, la răscruce de drumuri. Această intenţie stătea în spatele prelegerilor noastre. Vă veţi aminti că am marcat locurile în care tânărul Hegel, tânărul Marx, Heidegger cel din *Sein und Zeit* şi Derrida în disputa lui cu Husserl stăteau în faţa unor alternative pe care *nu* le-au ales.

La Hegel şi Marx TIU trebuia ca intuiţia totalităţii etice să fie recuperată încă o dată în orizontul raportării la sine a subiecţilor ce cunosc şi acţionează, ci să fie explicitată după modelul formării libere a voinţei într-o comunitate de comunicare aflată sub constrângeri de cooperare. La Heidegger şi Derrida, n-ar fi trebuit ca orizonturile creatoare de sens ale interpretării lumii să fie atribuite unui Dasein ce se proiectează eroic pe sine, sau unui eveniment constituent de structuri, ci unor lumi ale vieţii structurate comunicativ, care se reproduc prin mediul palpabil al acţiunii orientate către înţelegere. Am *sugerat* deja în acele pasaje că paradigma cunoaşterii de obiecte trebuie înlocuită prin

paradigma înţelegerii între subiecţi capabili de vorbire şi acţiune. Hegel şi Marx nu au împlinit schimbarea de paradigmă, Heidegger şi Derrida, în tentativa lor de a lăsa în urmă metafizica subiectivităţii, au rămas totuşi legaţi de intenţia filosofiei originii. Şi Foucault a deviat, de la o triplă analiză a constrângerii la dedublare aporetică a subiectului auto-referent, către o teorie a puterii ce s-a dovedit a fi o fundătură. El îi urmează pe Heidegger şi Derrida în negarea abstractă a subiectului autoreferent atunci când, lapidar, declară „omul" inexistent. însă el nu mai încearcă, precum cei doi, să compenseze prin puteri originare temporaUzate pierduta ordine a lucrurilor, pe care subiectul metafizic izolat şi structural suprasolicitat vrea zadarnic s-o reînnoiască prin puteri proprii. în fapt, „puterea" transcendental-istoristă, unica constantă în acea forfotă a discursurilor dominatoare şi dominate, se dovedeşte a fi doar un echivalent pentru „viaţa" învechitelor filosofii ale vieţii. O soluţie mai solidă se conturează dacă lăsăm deoparte presupoziţia întrucâtva sentimentală a lipsei metafizice de adăpost şi dacă înţelegem acest du-te-vino febril între perspective transcendentale şi

Note:

[485] A se vedea în orice caz neobişnuita prelegere pe care a ţinut-o Foucault la începutul anului 1983 asupra scrierii lui Kant *Răspuns la întrebarea: ce este iluminismul?* în *Magazine Litteraire,* mai 1983.

empirice, între autoreflecţia radicală şi un imemorial ce nu se lasă recuperat reflexiv, între productivitatea unei specii care se produce pe sine şi un originar ce precede orice producere - aşadar dacă înţelegem acest puzzle al acelor dedublări ca pe ceea ce este: un simptom al epuizării. Epuizată este paradigma filosofiei conştiinţei. Dacă lucrurile stau astfel, simptomele epuizării trebuie cu certitudine să dispară în cursul trecerii la paradigma înţelegerii.

Dacă putem presupune pentru o clipă modelul acţiunii orientate către înţelegere, pe care eu l-am dezvoltat în altă parte,[486] atunci acea atitudine obiectivatoare - în care subiectul cunoscător se raportează la sine întocmai ca la alte entităţi ale lumii - nu mai este *privilegiată.* în paradigma înţelegerii este fundamentală mai degrabă atitudinea performativă a participanţilor la interacţiune,

care îşi coordonează planurile de acţiune înţelegându-se reciproc asupra a ceva din lume. în măsura în care Ego efectuează o acţiune lingvistică şi Alter ia poziţie faţă de aceasta, ambii intră într-o relaţie inter-personală. Aceasta este structurată de sistemul de perspective intersectându-se reciproc ale vorbitorilor, ascultătorilor şi celor prezenţi actual dar neparticipanţi. Acestui sistem îi corespunde pe plan gramatical sistemul pronumelor personale. Cine este familiar cu acest sistem a învăţat cum în atitudinea performativă perspectivele persoanei întâi, a doua şi a treia se adoptă şi se transformă una în cealaltă.
Această atitudine face acum posibilă pentru participanţii la o interacţiune mijlocită lingvistic o *altă* relaţie a subiectului cu sine însuşi decât cea pur obiectivatoare pe care o adoptă un observator faţă de entităţile din lume. Acea dedublare transcendental-empirică a raportării la sine este inevitabilă doar atâta timp cât nu există o altă alternativă la această perspectivă a observatorului: doar atunci subiectul trebuie să se considere drept contra-partea dominantă în raport cu lumea ca întreg - sau drept o entitate ce survine în ea. între poziţia extramundană a eului transcendental şi cea intra-mundană a eului empiric nu este posibilă o mediere. Această alternativă cade din momentul în care intersubiectivitatea produsă lingvistic capătă primatul. Eul stă atunci într-o relaţie interpersonală care-i permite să se raporteze la sine din perspectiva unui Alter ca participant la o interacţiune. Şi, mai precis, reflecţia întreprinsă din perspectiva participantului scapă acelui tip de obiectivare care, din perspectiva orientată reflexiv a observatorului, este inevitabilă. Sub privirea persoanei a treia, fie ea îndreptată către înăuntru sau

Note:

[86] Asupra conceptului de acţiune comunicativă, a se vedea J. Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns,* Ffm. 1984.

către în afară, totul îngheaţă ca obiect. Persoana întâi, care, în angajarea performativă, se repliază asupra ei înşişi din punctul de vedere al persoanei a doua, poate totuşi să *urmărească* actele sale

direct întreprinse. O reconstrucţie ulterioară a cunoaşterii deja aplicate ia locul unei cunoaşteri obiectua-lizate reflexiv, adică al conştiinţei de sine.
Ceea ce cădea mai înainte în sarcina filosofiei transcendentale, anume analiza intuitivă a conştiinţei de sine, se inserează acum în cercul ştiinţelor reconstructive care caută să facă explicită - din perspectiva participanţilor la discursuri şi interacţiuni - cunoaşterea procedurală pre-teoretică specifică subiecţilor ce vorbesc, acţionează şi cunosc competent, pe baza unei analize a exprimărilor reuşite sau distorsionate. Dat fiind că asemenea tentative de reconstrucţie nu se mai orientează după un tărâm al inteligibilului aflat dincolo de fenomenalitate, ci după cunoaşterea procedurală efectiv practicată, care se cristalizează în exprimări generate conform regulilor, distincţia ontologică între transcendental şi empiric cade.' Aşa cum bine se poate vedea la structuralismul genetic al lui Jean Piaget, premisele reconstructive şi cele empirice se pot combina într-una ş.i aceeaşi teorie.[487] Cu aceasta, blestemul pendulării fără scăpare între două aspecte ale autotematizării pe cât de inevitabile, pe atât de ireconciliabile, este înlăturat. De aceea, nu mai este nevoie de teorii hibride pentru a astupa prăpastia între transcendental şi empiric.
Acelaşi lucru este valabil pentru dedublarea raportării la sine în dimensiunea conştientizării inconştientului. Aici - conform lui Foucault - gândirea filosofiei subiectului oscilează între efortul eroic de a transforma reflexiv fiinţarea-în-sine în fiinţare-pentru-sine, şi recunoaşterea unui fundal opac ce se sustrage cu obstinaţie transparenţei conştiinţei de sine. Nici aceste două aspecte ale autotematizării nu mai sunt ireconciliabile dacă trecem la paradigma înţelegerii. în măsura în care vorbitorul şi ascultătorul se înţeleg frontal între ei asupra a ceva din lume, ei se mişcă înăuntrul orizontului lumii vieţii comune lor. Acesta rămâne participanţilor ca un'fundal holistic cunoscut intuitiv, neproblematic şi indisolubil. Situaţia lingvistică este acea secţiune a lumii vieţii, delimitată în raport cu tema respectivă; pentru procesele de înţelegere, ea constituie un *context* şi pune la dispoziţie *resurse.* Lumea vieţii alcătuieşte un orizont şi oferă totodată un fond cultural de lucruri de la sine înţelese, din care participanţii la comunicare, în eforturile lor interpretative, iau modele de explicare consimţite. Şi solidarităţile grupurilor integrate prin intermediul valorilor, şi competenţele indivizilor socializaţi

Note:

[487] J. Habermas, „Rekonstruktive vs. verstehende Sozialwissenschaften", în Habermas: *Moralbewnsstsein undkommunikatives Handeln,* Ffm. 1983, 29 sqq.

aparţin - ca şi supoziţiile fundamentale înrădăcinate cultural - componentelor lumii vieţii.

Pentru a putea face asemenea afirmaţii şi altele, similare, trebuie să întreprindem, fireşte, o schimbare de perspectivă: iumea vieţii poate fi înţeleasă numai *a tergo.* Din perspectiva frontală a înşişi subiecţilor acţionând orientat către înţelegere lumea vieţii, care e întotdeauna doar „dată împreună", trebuie să se sustragă tematizării. Ca totalitate ce face posibilă identităţile şi proiectele de viaţă ale indivizilor şi grupurilor, ea este prezentă doar pre-reflexiv. Ce-i drept, din perspectiva participanţilor se poate reconstrui cunoaşterea procedurală la care se recurge practic, sedimentată în exprimări - dar nu şi contextul retras şi resursele lumii vieţii ce rămân în fundal. Este nevoie de o perspectivă *constituită teoretic* ca să putem considera acţiunea comunicativă drept mediul prin care se reproduce lumea vieţii în ansamblu. Fără îndoială, şi din această perspectivă sunt posibile numai enunţuri formal-pragmatice, care se referă la structuri ale lumii vieţii în genere, nu la lumi determinate ale vieţii, în alcătuirea lor istorică concretă. Cu siguranţă, participanţii la interacţiuni nu mai apar atunci ca autorii ce domină situaţii cu ajutorul unor acţiuni de care sunt responsabili, ci ca *producte* ale tradiţiilor în care se situează, ale grupurilor solidare cărora le aparţin şi ale proceselor de socializare în care cresc. Lumea vieţii se reproduce exact în măsura în care sunt îndeplinite aceste trei funcţiuni ce depăşesc perspectiva actantului: continuarea tradiţiilor culturale, integrarea grupurilor prin intermediul normelor şi valorilor şi socializarea generaţiilor succesive. Ceea ce reuşim să percepem astfel sunt trăsături ale lumilor vieţii structurate comunicativ *în general.*

Cel ce vrea să actualizeze totalitatea individuală a unei biografii sau a unei forme de viaţă particulare trebuie să se reîntoarcă la perspectiva participanţilor, să abandoneze intenţia reconstrucţiei raţionale *ex post* şi să procedeze pur istoric. Mijloacele narative se

lasă întotdeauna stilizate într-o autocritică condusă dialogic, pentru care dialogul analitic între medic şi pacient oferă un model adecvat. Această autocritică - ce ţinteşte la depăşirea pseudonaturii, adică a barierelor perceptive şi a constrângerilor de acţiune motivate de false apriori-uri - se referă la totalitatea actualizată narativ a întregului unei vieţi sau mod de viaţă. Disoluţia analitică a ipostazierilor, a aparenţei obiective autoproduse se datorează unei experienţe reflexive. Puterea eliberatoare a acesteia se îndreaptă împotriva iluziilor *individuale:* ea nu poate să facă transparent *întregul* vieţii unui individ sau un mod de viaţă colectiv.

Cele două moşteniri ale autoreflecţiei, ce ies din limitele filosofiei conştiinţei, au scopuri şi amplori diferite. *Reconstrucţia raţională ulterioară*

se dedică programului conştientizării, dar îşi îndreaptă atenţia către sisteme anonime de reguli şi nu se referă la totalităţi. Din contră, *autocritica condusă metodic* se referă la totalităţi, având totuşi conştiinţa că nu va putea niciodată explica complet implicitul, antepredicativul, non-actualul fundalului lumii vieţii.[488] După cum bine se arată prin exemplul unei psihanalize interpretate în sensul unei teorii a comunicării,[489] ambele procedee, reconstrucţia *ex post* şi autocritica, se lasă totuşi inserate în cadrul uneia şi aceleiaşi teorii. în plus, aceste două aspecte ale autotematizării subiectului cunoscător nu sunt ireconciliabile; iar sub acest aspect, teoriile hibride, ce dizolvă violent contradicţiile, sunt superflue.

Un lucru asemănător e valabil pentru a treia dedublare a subiectului ca un actant originar creator şi totuşi înstrăinat de originea sa. Dacă conceptul de lume a vieţii dezvoltat în pragmatica formală trebuie fructificat pentru scopurile teoriei sociale, atunci el trebuie transformat într-o concepţie aplicabilă empiric şi integrat cu ideea de sistem autocontrolat într-un concept cu două nivele al societăţii. Mai departe, e necesară o atentă delimitare între probleme ale logicii dezvoltării şi ale dinamicii dezvoltării, pentru ca evoluţia socială şi istoria să poată fi distinse metodic şi raportate una la cealaltă, în fine, teoria

socială trebuie să rămână conştientă de propriu-i context al genezei şi de poziţia sa în contextul situaţiei noastre prezente; chiar şi conceptele fundamentale puternic universaliste au un nucleu temporal.[490] Dar dacă reuşim, cu ajutorul acestor operaţii, să trecem printre Scylla absolutismului şi Charybda relativismului[491], nu se mai pune problema alternativei între concepţia istoriei universale ca proces de autoproducere - fie a spiritului, fie a speciei - pe de o parte, şi pe de altă parte concepţia unui destin imemorial ce face perceptibilă - prin negativitatea sustragerii şi lipsei -puterea originii pierdute.
Nu pot detalia aici aceste raporturi complicate. Am vrut doar să arăt cum o schimbare de paradigmă poate face lipsite de obiect acele dileme pornind de la care Foucault explică dinamica funestă a unei subiectivităţi avide de ştiinţă care cade pradă pseudoştiinţelor. în plus, schimbarea de paradigmă de la raţiunea centrată în subiect la raţiunea comunicativă ne poate încuraja să reluăm încă o dată acel contradiscurs imanent încă de la

Note:
[488] Cf. J. Habermas (1973), 411 sqq.; H. Dahmer, *Libido und Gesellschaft,* Ffm. 1982, 8
sqq.
[4] J. Habermas, „Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik", în Idem, Zur Logik der
Sozialwissenschaften, Ffm. 1982,331 sqq.
[490] Cf. J. Habermas (1981), voi. II, 589 sqq.
[491] R. J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism,* Philadelphia 1983.

început modernităţii. întrucât critica radicală a raţiunii întreprinsă de Nietzsche nu poate fi continuată coerent nici pe linia metafizicii, nici pe cea a teoriei puterii, suntem obligaţi să recurgem la o *altă* cale de ieşire din filosofia subiectului. Poate că aici temeiurile pentru autocritica unei modernităţi dezagregate se pot considera sub alte premise, în aşa fel încât să apreciem la adevărata valoare motivele, devenite virulente de la Nietzsche încoace, pentru o despărţire pripită de modernitate. Trebuie să devină clar că în raţiunea comunicativă purismul raţiunii pure nu mai renaşte.
II

în ultimul deceniu, critica radicală a raţiunii a ajuns aproape o modă. Ca temă şi realizare, este exemplară o cercetare a lui Hartmut şi Gernot Bohme care, pe baza operei şi biografiei lui Kant, reiau tema foucaultiană a genezei formei moderne a cunoaşterii. în stilul unei istoriografii a ştiinţei lărgită până la o istorie culturală şi socială, autorii examinează ceea ce se petrece aşa-zicând în spatele criticii raţiunii pure şi practice. Ei caută adevăratele motive al criticii raţiunii, de exemplu în controversa cu vizionarul Swedenborg, în care Kant ar fi întâlnit geamănul său nocturn, imaginea sa inversată şi repudiată. Autorii urmăresc aceste motive până în sfera vieţii personale, până în existenţa, deturnată de la tot ceea ce e sexual, trupesc, fantastic, ca să spunem aşa abstractă .a unui erudit ipohondru, maniac şi imobil. Ne pun în faţa ochilor, în manieră psihoistorică, „costurile raţiunii", întreprind dezinvolt acest calcul al costurilor şi foloaselor cu argumente psihanalitice şi îl ilustrează cu date istorice, fără a putea indica, bineînţeles, domeniul în care asemenea argumente şi date mai pot avea greutate - dacă în acest caz teza despre care este vorba ar mai trebui să fie întemeiată. Kant şi-ar fi efectuat critica raţiunii din propria perspectivă a acesteia, şi anume în forma unei autolimitări strict discursive a raţiunii. Dacă ar trebui acum să-i fie prezentate costurile de producţie ale genezei acestei raţiuni care se autolimitează şi exclude tot ce e metafizic, ar fi nevoie de un orizont al raţiunii care să se întindă dincolo de aceste delimitări, orizont în care discursul transcendent, cel care face socoteala, să se poată mişca. Critica încă o dată radicalizată a raţiunii ar trebui să postuleze o raţiune mai cuprinzătoare, *comprehensivă.* Totuşi, fraţii Bohme nu vor să alunge diavolul cu Belzebub; împreună cu Foucault, ei văd mai degrabă în trecerea de la raţiunea exclusivă (de sorginte kantiană) la o raţiune comprehensivă pur şi simplu „completarea tipului de putere a excluziunii cu tipul de putere a

pătrunderii".[492] în consecinţă, ar trebui ca propria lor cercetare a alterităţii raţiunii să deţină o poziţie absolut eterogenă în raport cu raţiunea. Dar ce mai contează consecinţele logice într-un domeniu care e *a priori* inaccesibil discursului raţional? în acest text, paradoxurile recitate fără încetare de la Nietzsche încoace nu mai lasă aşadar nici o urmă recognoscibilă de nelinişte. Ostilitatea metodologică faţă de raţiune poate fi coerentă cu inocenţa istorică cu care cercetări de acest fel se mişcă astăzi într-o *no man 's land* situată între argumentare, povestire şi ficţiune.[493] Noua Critică a Raţiunii dă la o parte acel contradiscurs aproape bicentenar, imanent modernităţii înseşi, de care am vrut să amintesc prin aceste prelegeri.
Acest contradiscurs îşi are punctul de plecare în filosofia kantiană ca expresie inconştientă a epocii moderne şi are drept scop luminarea iluminismului asupra limitărilor ce-i sunt proprii. Noua Critică a Raţiunii neagă continuitatea cu acest contradiscurs, în cadrul căruia stă totuşi: „Nu mai poate fi vorba de a împlini proiectul modernităţii (Habermas), ci trebuie să-l revizuim. Iar iluminismul nu a rămas neîmplinit, ci neluminat".[494] Insă intenţia unei revizuiri a iluminismului ce se foloseşte de înseşi mijloacele iluminismului i-a unit pe criticii lui Kant din prima clipă - pe Schiller cu Schlegel, pe Fichte cu filosofii de la Tubingen. Să citim mai departe: „Filosofia lui Kant fusese iniţiată ca un demers de trasare a graniţelor. Dar nu se spune nimic despre faptul că trasarea graniţelor este un proces dinamic, că raţiunea s-a retras pe un teren ferm şi a abandonat alteritatea, că a trage graniţe înseamnă autodelimitare şi excludere a alterităţii." Am văzut, la începutul prelegerilor noastre, cum Hegel, Schelling şi Holderlin au resimţit operaţiile de delimitare ale filosofiei reflecţiei - opoziţia între credinţă şi ştiinţă, între infinit şi finit, distincţia între spirit şi natură, intelect şi sensibilitate, înclinaţie şi datorie - ca pe tot atâtea provocări, şi cum au urmărit ei urmele acestei înstrăinări ale unei raţiuni scindate subiectiv, de la natura interioară şi exterioară până la „pozitivităţile" eticii distruse a cotidianităţii politice şi celei private. Hegel văzuse apărând nevoia obiectivă de filosofie tocmai din faptul că puterea de unificare dispare din viaţa oamenilor. Bineînţeles, el nu interpretase delimitările făcute de raţiunea centrată în subiect ca excluderi, ci ca rupturi, şi aştepta de la filosofie accesul la o totalitate *care să cuprindă în sine* raţiunea subiectivă şi alteritatea sa. împotriva acesteia se ridică neîncrederea autorilor, când spun mai departe: „Dar ce este raţiunea rămâne neclar, atâta timp cât ea nu este gândită laolaltă cu

Note:
'■ H. Bohme, G. Bohme, ***DasAndere** der Vemunft,* Ffm. 1983, 326. ' Cf. mai sus excursul asupra lui Derrida. ' H. Bohme, G. Bohme (1983), 11.

alteritatea sa (în caracterul ei de nesuprimat). Căci raţiunea se poate înşela asupra sa înseşi, se poate lua pe sine ca fiind întregul (Hegel), sau poate pretinde a cuprinde întregul."
Tocmai acesta era reproşul pe care, altădată, tinerii hegelieni l-au adus maestrului. Ei au intentat un proces Spiritului absolut, proces în care alteritatea raţiunii, care-i este acesteia anterioară, trebuia să fie reabilitată în drepturile sale. Din acest proces de desublimare a rezultat o *raţiune situată,* care-şi determină raporturile sale - cu istoricitatea timpului, cu facticitatea naturii exterioare, cu subiectivitatea descentrată a naturii interioare şi cu materialitatea societăţii - nu prin incluziune, nici prin excludere, ci printr-un praxis al imaginării şi dezvoltării de forţe esenţiale, praxis realizat în condiţii finite, „ce nu s-au ales singure". Societatea este reprezentată ca praxis în care se întrupează raţiunea. Acest praxis se realizează pe dimensiunea timpului istoric, el mijloceşte natura subiectivă a indivizilor caracterizaţi de nevoi cu o natură obiectivată în muncă, înăuntrul orizontului naturii înconjurătoare, cosmice. Acest praxis social este locul în care raţiunea situată istoric, încarnată corporal, confruntată cu natura exterioară, este mediată concret cu alteritatea sa. Depinde de constituţia sa internă, de gradul de ruptură şi de capacitatea de conciliere a contextului de viaţă instituţionalizat social dacă acest praxis mediator e încununat de succes. Ceea ce se numea la Schiller sistem al egoismului sau, la Hegel, totalitate etică scindată, se preschimbă la Marx într-o societate divizată în clase sociale. Ca şi la Schiller, ca şi la tânărul Hegel, forţa asociatoare, adică creatoare de comunitate, solidarizatoare este în fond cea care decide în ultimă instanţă dacă raţiunea întrupată în praxisul social se pune în acord cu istoria sau cu natura. însăşi societatea scindată este cea care impune refularea morţii, nivelarea conştiinţei istorice şi subjugarea naturii exterioare, cât şi a celei interioare.

în contextul istoriei raţiunii, însemnătatea filosofiei praxisului a tânărului Marx este aceea că a detaşat modelul hegelian al rupturii de un concept al raţiunii *incluziv,* care-şi încorporează chiar şi alteritatea raţiunii. Raţiunea ce se concepe ca finită din filosofia praxisului rămâne desigur îndatorată - în forma unei teorii critice a societăţii - unei raţiuni *comprehensive* în măsura în care ea ştie că n-ar putea cunoaşte limitele istorice ale raţiunii centrate în subiect - raţiune întrupată în formele relaţiilor burgheze - fără a le depăşi. Cel care aderă cu obstinaţie la modelul excluderii trebuie să se închidă faţă de această idee hegeliană care, aşa cum se poate vedea la Marx, nu se putea deloc obţine doar cu preţul absolutizării spiritului. Considerat dintr-o asemenea perspectivă îngustă, viciul congenital hegelian al teoriei posthegeliene acţionează şi „acolo unde raţiunea este deja criticată ca instrumentală,

represivă, mărginită: la Horkheimer şi Adorno. Critica acestora survine întotdeauna în numele unei raţ iuni superioare, anume a celei comprehensive, căreia îi este admisă pretenţia de totalitate, care fusese contestată raţiunii reale. Nu există nici o raţiune comprehensivă. Ar fi trebuit să fi învăţat de la Freud sau chiar de la Nietzsche că raţiunea nu există fără alteritatea sa şi că ea - considerată funcţional - devine necesară prin această alteritate."[493]

Cu această afirmaţie, fraţii Bohme amintesc de locul în care Nietzsche, recurgând la moştenirea romantică, a opus programului unui iluminism în sine dialectic critica totalizatoare a raţiunii. Dialectica iluminismului ar fi pierdut jocul doar atunci când raţiunea ar fi fost privată de orice forţă de transcendere şi, în iluzia autonomiei sale, ar fi rămas totuşi exilată neputincios înăuntrul acelor limite pe care Kant le trasase intelectului şi statului intelectului: „Faptul că subiectul raţional nu vrea să depindă de nimeni şi nimic decât de sine însuşi este totodată idealul şi iluzia sa."[496] Numai atunci când raţiunea îşi lasă recunoscută adevărata sa esenţă - în figura narcisică a unei puteri ce-şi aserveşte ca obiect tot ce se află în jurul său, identitare, doar

în aparenţă universale, angajată solemn în autoafirmare şi autopotenţare particulară - va putea alteritatea raţiunii să fie la rândul ci gândită ca o forţă spontană, întemeietoare de fiinţă, fondatoare, în acelaşi timp vitală şi nontransparentă, alteritate ce nu mai c luminată de nici o scânteie de raţiune. Numai raţiunea redusă la facultatea subiectivă a intelectului şi la activitatea orientată către un scop corespunde imaginii unei raţiuni *exclusive* care, cu cât se-avântă triumfal spre mai înalt, se dezrădăcinează pe sine, până când, în final secătuită, cade pradă puterii originii sale eterogene ocultate. Dinamica autodistrugerii, în care trebuie să se exprime misterul dialecticii iluminismului, poate funcţiona doar dacă raţiunea nu poate produce din sine nimic altceva decât acea putere nudă, căreia ea vrea să-i prezinte propriu-zis alternativa constrângerii neconstrângătoarc a înţelegerii mai bune.

Această presiune de a trece la acţiune explică de altfel şi nivelarea drastică imprimată arhitecturii kantiene a raţiunii de către o lectură de inspiraţie nietzscheeană a lui Kant; ea trebuie să distrugă legătura criticii raţiunii pure şi practice cu critica facultăţii de judecare, pentru a o *dizolva* pe prima într-o teorie a naturii exterioare, înstrăinate, iar pe a doua într-o teorie a dominării naturii interioare.[497]

Note:

495

496

[497] Acolo unde Schiller şi Hegel vor să vadă ideea morală a autolegiferării realizată în societatea reconciliată estetic sau în totalitatea contextului etic de viaţă, Bohme şi Bohme
Bohme şi Bohme (1983), 18. ibidem, p. 19.

în timp ce *modelul rupturii* al raţiunii evidenţiază praxisul social solidar ca fiind locul unei raţiuni situate istoric, către care converg firele naturii exterioare, naturii interioare şi societăţii, acest spaţiu deschis utopic din *modelul excluderii* al raţiunii este complet ocupat de o raţiune ireconciliabilă, redusă la putere nudă. Praxisul social nu mai serveşte aici decât ca scena pe care puterea disciplinară trece prin noi înscenări. Aici, raţiunea bântuie dezlănţuită, fiindu-i refuzată forţa de a accede liber la

anterioritatea ei. în presupusa s ei suveranitate, raţiunea ce se dizolvă în subiectivitate devine jucăria forţelor nemijlocite, operând mecanic asupra ei, ale naturii excluse, obiectualizate şi înăuntru, şi în afară.
Alteritatea subiectivităţii dilatate nu mai este acum întregul scindat - ci este, prin urmare, ceea ce se afirmă în primul rând în puterea răzbunătoare a reciprocităţilor distruse, în cauzalitatea fatală a contextelor de comunicare distorsionate; şi mai este, apoi, prin suferinţa pentru totalitatea desfigurată a vieţii sociale, natura înstrăinată, interioară şi exterioară. în modelul excluderii, această structură complicată - a unei raţiuni subiective scindată social şi, prin aceasta, ruptă de natură — este diferenţiată într-un mod aparte: „Alteritatea raţiunii este natura, trupul omenesc, fantezia, dorinţa, sentimentele -sau, mai bine: toate acestea, în măsura în care raţiunea nu şi le-a putut apropria"[498] Aşadar, cele care funcţionează acum ca locţiitori ai alterităţii raţiunii sunt nemijlocit forţe vitale ale unei naturi subiective scindate şi reprimate; sunt acele fenomene, redescoperite în romantism, ale visului, fanteziei, iluziei, excitării orgiastice, extazului; sunt experienţele estetice, centrate pe trup, ale unei subiectivităţi descentrate. Romantismul timpuriu voia încă să instaureze arta - în forma unei noi mitologii - ca instituţie publică, în mijlocul vieţii sociale, voia să ridice emoţia provocată de artă la rangul de echivalent pentru puterea unificatoare a religiei. Doar Nietzsche a transferat acest potenţial de emoţie în tărâmul de dincolo de societatea modernă, de istorie în genere. Originea modernă a experienţelor estetice acutizate avangardist este ascunsă.

Note:

nu pot recunoaşte în autonomia morală decât opera puterii disciplinare: „Dacă am vrea să ilustrăm, prin modele sociale, procedura judiciară internă făcută, prin maxime, în numele legii obiceiului, atunci ar trebui să ne întoarcem la examenul protestant al conştiinţei, care a deplasat modelul vânătorii de vrăjitoare înăuntrul sufletului - sau, mai bine, să înaintăm până la spaţiul rece, igienic al sălii de interogatoriu sau în arsenalul de computere tăcut, elegant al poliţiei scientizate, al cărei ideal este acela al imperativului categoric: captarea fără lacune şi controlul a tot ceea ce e particular sau opune rezistenţă, până în intimitatea omului"

(Bohme şi Bohme, op. cit., 349). 4';s Bohme şi Bohme (1983), 13.

Potenţialul de emoţie stilizat ca alteritate a raţiunii devine simultan ezoteric şi pseudonim - apare sub alte nume — ca Fiinţă, Eterogen, Putere. Natura cosmică a metafizicii şi Dumnezeul filosofilor se estompează în reminiscenţa descântătoale, în amintirea mişcătoare a subiectului însingurat metafizic şi religios. Ordinea din care acesta s-a emancipat - anume natura interioară şi exterioară în forma lor neînstrăinată - nu mai apare decât la timpul trecut, ca origine arhaică la Heidegger, ca punct de turnură în arheologia ştiinţelor umane la Foucault - sau, exprimată şi mai la modă, astfel:
„Despărţită de trup, din ale cărui potente libidinale s-ar fi putut extrage imagini ale fericirii; despărţită de o natură maternă, care conţinea *imago-ul* arhaic al unui întreg simbiotic şi al unei adăpostiri nutritive; despărţită de feminin, cu care a fi amestecată era una din imaginile originare ale fericirii - filoso-fia raţiunii private de imagini a produs doar conştiinţa grandioasă a unei superiorităţi de principiu a inteligibilului asupra naturii, asupra inferiorităţii trupului şi femeii... Filosofia a atribuit raţiunii o omnipotenţă, infinitate şi perfecţiune viitoare faţă de care *înrudirea pierdută cu natura* nu a mai apărut."[499]
Aceste amintiri ale originii specifice subiectului modern servesc încă drept punct de legătură pentru răspunsul la acea întrebare căreia cei mai consecvenţi dintre succesorii lui Nietzsche n-au vrut să i se sustragă. Atâta timp cât se vorbeşte narativ despre alteritatea raţiunii - sau orice alt nume i s-ar da - , atâta timp cât acest eterogen în raport cu gândirea discursivă apare, fără alte preparative, ca nume în expunerile de istoria filosofiei şi ştiinţei, arborarea unei mine inocente nu poate concura cu oferta mai avantajoasă a nivelului criticii raţiunii inaugurat de Kant. La Heidegger şi Foucault, natura subiectivă a dispărut ca locţiitor al acelei alterităţi a raţiunii, pentru că nu mai poate fi declarată alteritate a raţiunii din moment ce ea - ca inconştient individual sau colectiv, în conceptele lui Freud sau C. G. Jung, ale lui Lacan sau Levi-Strauss - se supune în genere *unui* discurs ştiinţific. Heidegger şi Foucault vor, fie în forma gândirii evocatoare (Andenken), fie a genealogiei, să pună în mişcare un *discurs particular* care se desfăşoară *în afara* orizontului raţiunii, dar fără a fi totuşi complet iraţional. Fără îndoială, prin aceasta se deplasează doar paradoxul.
Raţiunea trebuie să se lase criticată în întruchipările sale istorice din perspectiva alterităţii excluse de ea. E necesar atunci un act

ultim al autore-flecţiei, act care se depăşeşte pe sine, şi anume un act al raţiunii, în care locul lui *genitivus subiectivus* trebuie să fie ocupat de către alteritatea raţiunii. Subiectivitatea ca raportare la sine a subiectului cunoscător şi agent se

prezintă în relaţia binară a autoreflecţiei. Figura este păstrată, şi totuşi ar trebui ca subiectivităţii să-i fie permis să apară doar în poziţia obiectului. Heidegger şi Foucault prelucrează acest paradox în manieră structural similară, în măsura în care ei *produc* eterogenul raţiunii pe calea unei autoexilări a raţiunii, a unei izgoniri a ei din propriu-i teritoriu. Această operaţie se înţelege pe sine ca răsturnare demascatoare a acelei autodivinizări pe care subiectivitatea o practică şi în acelaşi timp o ascunde de sine. în acest timp, ea îşi conferă atribute pe care le împrumută de la conceptele metafizic-religioase sfărâmate ale ordinii. în mod invers, căutata alteritate - care este eterogenă raţiunii şi care, ca eterogen al ei, rămâne totuşi raportată la ea - rezultă dintr-o fmitizare radicală a acelui absolut căruia subiectivitatea i se substituise în mod fals. Ca dimensiune a finitizării, Heidegger alege - aşa cum am arătat - timpul, şi concepe alteritatea raţiunii ca putere anonimă, fluidizată temporal, a originii. Foucault alege dimensiunea centrării spaţiale în experienţa propriului trup şi concepe alteritatea raţiunii ca sursă anonimă a instaurării puterii în interacţiunile legate de trup. Am văzut că această prelucrare a paradoxului nu înseamnă deloc că i s-a găsit o soluţie acestuia; paradoxul se retrage în statutul special al discursurilor ieşite din comun. Precum gândirea evocatoare ţine de fiinţa mistificată, tot aşa genealogia aparţine puterii. Gândirea evocatoare ar deschide un acces privilegiat la adevărul îngropat sub metafizică, genealogia ar trebui să păşească în locul acelor ştiinţe umane, pe câte se pare, căzute în ruină. în timp ce Heidegger păstrează tăcerea asupra naturii privilegiului său, aşa încât nu ştim niciodată bine după ce criteriu s-ar putea în genere judeca genul filosofiei sale târzii, Foucault şi-a practicat munca lipsit de pretenţii până în ultima clipă, conştient fiind că nu poate evita aporiile metodologice.

III

Metafora spaţială a raţiunii excluzive şi incluzive dezvăluie faptul că presupusa critică radicală a raţiunii rămâne încă ataşată presupoziţiilor filosofiei subiectului, presupoziţii de care ar vrea totuşi să se detaşeze. Doar o raţiune căreia îi atribuim forţa rezolutivă ar putea să includă sau să excludă. De aceea, înăuntrul şi în afara sunt legate de dominaţie şi subjugare - iar depăşirea raţiunii tiranice se leagă de spargerea uşilor închisorilor şi de eliberarea necondiţionată într-o libertate nedeterminată. în acest mod, alteritatea raţiunii rămâne o imagine în oglindă a raţiunii tiranice. Devotamentul şi lăsarea-de-a-fi rămân tot atât de ataşate de voinţa de a dispune pe cât este

rebeliunea contraputerii de vexaţiunile puterii. Nu se va putea desprinde de conceptele raţiunii centrate în subiect (şi de topografia sa viu ilustrată) tocmai acela care, cu paradigma filosofiei conştiinţei, ar vrea să lase în urma sa toate paradigmele în genere şi să iasă în locul de deschidere al post-modernităţii.
De la romantismul timpuriu încoace, se recurge mereu la experienţe-limită mistice şi estetice pentru depăşirea exaltantă a subiectului. Misticul e orbit de lumina Absolutului, şi închide ochii; cel extaziat estetic cedează beţiei şi vertijului şocantului. Aici, ca şi acolo, sursa emoţiei se sustrage oricărei determinări. în indeterminare se mai distinge doar conturul difuz al paradigmei combătute - conturul deconstruitului. în această constelaţie, ce durează de la Nietzsche până la Heidegger şi Foucault, ia naştere o dispoziţie lipsită de obiect pentru trezire; în urma ei se formează subculturi care în faţa adevărurilor viitoare indeterminat anunţate îşi atenuează şi-şi ţin totodată trează aşteptarea prin acţiuni de cult lipsite de obiect de cult. Jocul bufon cu extazul colorat religios-estetic îşi găseşte auditori cu precădere în cercul intelectualilor, ce sunt dispuşi să ofere *sacrificium intellectus* pe altarul nevoii lor de orientare.
Numai că, şi de această dată, o paradigmă îşi pierde forţa doar când este negată printr-o *altă* paradigmă într-un mod *determinat,*

adică devalorizată *inteligibil.* Ea rezistă în orice caz simplei invocări a dispariţiei subiectului. Munca, încă atât de furioasă, a deconstrucţiei, are consecinţe indicabile doar atunci când paradigma conştiinţei de sine, a raportării la sine a unui subiect ce cunoaşte şi acţionează solitar, este înlocuită cu o alta - cu paradigma înţelegerii, adică cea a raportării intersubiective a indivizilor socializaţi comunicativ şi care se recunosc reciproc. Doar atunci critica gândirii dispozante a raţiunii centrate în subiect apare într-o formă *determinată* -anume ca o critică a „logocentrismului" occidental, critică ce diagnostichea-ză nu un prea mult, ci un prea puţin de raţiune. în loc de a surclasa modernitatea, ea reia contradiscursul imanent modernităţii şi-l scoate din opoziţia frontală, fără putinţă de ieşire, dintre Hegel şi Nietzsche. Această critică renunţă la originalitatea efuzivă a unui recul în începuturile arhaice; ea descătuşează puterea subversivă a înseşi gândirii moderne împotriva paradigmei filosofiei conştiinţei, aplicate de la Descartes până la Kant.
Critica, ce-l urmează pe Nietzsche, a preeminenţei occidentale a logosului procedează distructiv. Ea arată că subiectul care vorbeşte, acţionează şi e legat de trup nu e stăpân în propria-i casă. De aici decurge evident concluzia că subiectul ce se pune pe sine în cunoaştere depinde în adevăr de un eveniment prealabil, anonim şi suprasubiectiv - fie acesta destinul fiinţei,

evenimentul accidental al constituirii de structuri sau puterea de producere a unei formaţiuni discursive. Logosul subiectului autocratic apare astfel ca destinul funest al unei greşite specializări, pe cât de bogate în urmări, pe atât de rătăcite. Speranţa pe care o trezesc asemenea analize postnietzscheene are permanent aceeaşi trăsătură a indeterminării bogate în aşteptări. Dacă fortăreaţa raţiunii centrate în subiect va fi odată dărâmată, se va nărui atunci şi logosul ce a susţinut atâta vreme interioritatea apărată de putere, goală pe dinăuntru şi agresivă în afară. Logosul va trebui să se predea atunci alterităţii sale, oricare ar fi aceasta.
O altă critică, mai puţin dramatică, dar controlabilă pas cu pas, a

preeminenţei occidentale a logosului se aplică la abstracţiile logosului însuşi, logos detaşat de limbaj, universalist şi incorporai. Ea concepe înţelegerea intersubiectivă drept telos-ul inerent comunicării verbale cotidiane, iar logo-centrismul gândirii occidentale - acutizat în filosofia conştiinţei - ca pe o *reducere* şi o *distorsionare* sistematică a unui potenţial mereu eficace, dar epuizat selectiv în praxisul cotidian. Atâta timp cât înţelegerea de sine occidentală vede omul, în relaţia sa cu lumea, ca distingându-se prin monopolul întâlnirii fiinţării, al cunoaşterii obiectelor şi mânuirii lor, al producerii de enunţuri adevărate şi al realizării de intenţii - raţiunea rămâne limitată, în perspectiva ontologiei, gnoseologiei sau a analizei limbajului, doar la una din dimensiunile sale. Relaţia omului cu lumea este prin aceasta redusă cog-nitivist, şi anume: ontologic, la lumea fiinţării în ansamblu (ca totalitate a obiectelor reprezentabile şi a stărilor de lucruri existente); gnoseologic, la facultatea de a cunoaşte stări de lucruri existente sau de a le produce raţional în raport cu un scop; şi semantic, la discursul ce constată stări de fapt, discurs în care sunt utilizate propoziţii asertorice - şi nu este admisă nici o pretenţie de validitate în afara aceleia a adevărului propoziţional disponibil/oro *interno.*
în filosofia limbajului - de la Platon la Popper - acest logocentrism s-a concentrat în afirmaţia că doar funcţia limbajului de expunere a stărilor de fapt este un monopol al omului. în timp ce oamenii împărtăşesc cu animalele funcţia apelativă şi expresivă (Biihler), doar funcţia de reprezentare trebuie să fie constitutivă pentru raţiune.[500] Dimpotrivă, deja evidenţele etologiei moderne, în special experimentele privind dobândirea limbajului indusă artificial la cimpanzei, ne învaţă că nu folosirea *per se* propoziţiilor, ci doar *uzajul comunicativ* al unui limbaj articulat propoziţional este specific formei noastre de viaţă socioculturale şi constituie treapta reproducerii autentic

Note:
500
K. O. Apel, *Die Logosauszeichnung der menschlichen Sprache. Die philosophische Tragweite der Sprechakttheorie,* Ffm. 1984.

sociale a vieţii. Din punctul de vedere al filosofiei limbajului,

echivalenţa şi egala originalitate a celor trei funcţiuni fundamentale ale limbajului devin vizibile de îndată ce părăsim nivelul analitic al judecăţii şi propoziţiei, şi lărgim analiza până la acţiuni verbale, chiar până la folosirea comunicativă a propoziţiilor. Acţiunile verbale elementare indică o structură în care se intersectează trei componente: componenta prepoziţională pentru expunerea (sau menţionarea) stărilor de fapt, componenta ilocuţionară pentru instituirea de relaţii interpersonale şi, în fine, componentele lingvistice care exprimă intenţiile vorbitorilor. Explicarea, în termenii teoriei actelor de vorbire, a complexelor funcţii lingvistice ale expunerii, instituirii de relaţii interpersonale şi a exprimării trăirilor proprii are consecinţe ample (a) pentru teoria semnificaţiei, (b) pentru presupoziţiile ontologice ale teoriei comunicării şi (c) pentru însuşi conceptul de raţionalitate. Vreau să schiţez aceste consecinţe doar în măsura în care ele(d) sunt relevante nemijlocit pentru o *nouă direcţie* a criticii raţiunii instrumentale.
a) Semantica adevărului, aşa cum a fost ea dezvoltată de la Frege până la Dummett şi Davidson, pleacă - ca şi teoria husserliană a semnificaţiei - de la asumpţia logocentrică după care referirea la adevăr a propoziţiei asertorice (şi referirea indirectă la adevăr a propoziţiei intenţionale care indică realizarea de intenţii) oferă punctul adecvat de abordare pentru explicaţia activităţii lingvistice de înţelegere în genere. Astfel ajunge această teorie la principiul potrivit căruia noi înţelegem o propoziţie doar atunci când cunoaştem condiţiile în care această propoziţie este adevărată. (Pentru înţelegerea propoziţiilor intenţionale şi imperative, ea necesită, corespunzător, cunoaşterea „condiţiilor de succes".[501]) Teoria lărgită pragmatic a semnificaţiei depăşeşte această fixare pe funcţia limbajului de reproducere a stărilor de fapt. Ca şi semantica adevărului, ea afirmă un raport intern între sens şi validitate, dar nu o reduce pe aceasta din urmă la valoarea de adevăr. Corespunzător celor trei funcţiuni fundamentale ale limbajului, fiecare acţiune verbală elementară poate fi în ansamblu contestată sub trei aspecte ale validităţii. Receptorul poate nega *in toto* aserţiunea unui vorbitor, în măsura în care el contestă fie *adevărul* celor enunţate în afirmaţie (respectiv, presupoziţiile de existenţă a conţinutului expresiei sale), fie *corectitudinea* actului de vorbire cu referire la contextul normativ al exprimării (respectiv, legitimitatea însuşi a contextului presupus), fie *veracitatea* intenţiei exprimate de vorbitor (adică acordul între ceea ce s-a intenţionat şi ceea ce s-a spus). Co-nexiunea internă între sens şi validitate este de aceea valabilă

pentru *întregul*

Note:

[1] E. Tugendhat, *Einfiihrung in die sprachanalytische Philosophie,* Fftn. 1976.

spectru al semnificaţiilor lingvistice - şi nu doar pentru semnificaţia expresiilor ce se pot integra propoziţiilor asertorice. Se poate spune, nu doar pentru actele de vorbire constatative, ci pentru orice act de vorbire, că înţelegem semnificaţia lor doar atunci când cunoaştem condiţiile sub care pot fi acceptate ca fiind valide.

b) Dar dacă nu doar acţiunile verbale constatative, ci şi cele regulative şi expresive pot fi legate de pretenţii de validitate şi pot fi acceptate ca valide, respectiv respinse ca invalide, baza conceptuală fundamentală, de factură ontologică, a filosofiei conştiinţei (bază care, cu excepţia lui Austin, a rămas determinantă şi pentru filosofia analitică) se arată a fi prea îngustă. „Lumea" la care subiectul se putea raporta cu reprezentările sau propoziţiile sale a fost concepută până acum ca fiind totalitatea obiectelor sau stărilor de fapte. Lumea obiectivă e considerată a fi corelatul tuturor propoziţiilor asertorice adevărate. Dar dacă, acum, corectitudinea normativă şi veridicitatea subiectivă sunt introduse ca pretenţii de validitate analoge adevărului, atunci trebuie postulate - pentru relaţii interpersonale legitim reglementate şi pentru trăiri subiective atribuibile - „lumi" analoge faptelor: o „lume" nu doar pentru „obiectivul" de care ne lovim prin introducerea unei persoane a treia, ci şi una pentru „normativul" la care ne simţim obligaţi în instituirea destinatarilor, ca şi una pentru „subiectivul" pe care îl facem manifest sau îl ocultăm prin instituirea unei persoane întâi în faţa unui public. Cu fiecare act de vorbire, vorbitorul se raportează simultan la ceva din lumea obiectivă, din lumea împărtăşită social şi din lumea sa subiectivă. Moştenirea logocentrică se face încă vizibilă, fireşte, în dificultatea terminologică de a lărgi într-un asemenea fel conceptul ontologic de lume.

De o lărgire asemănătoare are nevoie concepţia fenomenologică, elaborată în special de Heidegger, a contextelor de referire ale lumii vieţii, contexte care constituie, pe fundalul participanţilor la interacţiuni, contextul nediscutat al procesului de înţelegere. Participanţii nu mai iau din această *lume a vieţii* doar tiparele de interpretare consimţite (cunoaşterea de fond din care se alimentează conţinuturile propoziţionale), ci şi tipare de raportare acreditate normativ (solidarităţile presupuse tacit pe care se bazează actele ilocuţionare) şi competenţele dobândite în procesul socializării (fundalul intenţiilor vorbitorului).
c) Numim „raţionalitate" în primul rând dispoziţia subiecţilor capabili de vorbire şi acţiune de a dobândi şi utiliza o cunoaştere failibilă. Atâta timp cât conceptele fundamentale ale filosofiei conştiinţei ne constrâng a înţelege cunoaşterea exclusiv drept cunoaştere a ceva din lumea obiectivă, raţionalitatea se măsoară după felul în care subiectul izolat se orientează după

conţinuturile reprezentărilor sau enunţurilor sale. Raţiunea centrată în subiect îşi găseşte etaloanele în criteriile de adevăr şi succes ce reglementează relaţiile subiectului cunoscător şi care acţionează conform unor scopuri cu lumea obiectelor sau stărilor de fapt posibile. De îndată ce concepem cunoaşterea ca fiind, dimpotrivă, mijlocită comunicativ, raţionalitatea se măsoară după capacitatea participanţilor responsabili la interacţiuni de a se orienta după criterii de validitate ce sunt fondate pe recunoaşterea intersubiectivă. Raţiunea comunicativă îşi găseşte etaloanele în procedurile argumentative ale respectării directe sau indirecte a pretenţiilor de adevăr propoziţional, corectitudine normativă, veracitate subiectivă şi armonie estetică.[502]
Ceea ce se poate demonstra pe baza interdependenţei diverselor forme de argumentare, aşadar cu mijloacele unei logici pragmatice a argumentării, este deci un concept procedural de raţionalitate, concept care - datorită inserării componentei practic-morale, ca şi aceleia estetic-expresive - este mai bogat decât acela al raţionalităţii scopurilor, modelate cognitiv-instrumental. Acest concept este explicatum-ul potenţialului de raţiune

ancorat în baza de validitate a discursului. Această raţionalitate comunicativă aminteşte de reprezentări mai vechi ale logos-ului în măsura în care poartă cu sine conotaţiile forţei care unifică fără constrângere, fondatoare de consens a unui discurs în care participanţii îşi depăşesc concepţiile părtinitor subiective în favoarea unui acord motivat raţional. Raţiunea comunicativă se exprimă într-o înţelegere descentrată a lumii.

Din această perspectivă, disponibilizările cognitiv-instrumentale ale unei naturi (şi societăţi) obiectivate sunt, în aceeaşi măsură ca şi autonomia dilatată narcisic (în sensul autoafirmării raţionale în raport cu un scop), momente *derivate* care s-au autonomizat în raport cu structurile comunicative ale lumii vieţii, anume intersubiectivitatea raporturilor de înţelegere şi relaţiile de recunoaştere reciprocă. Raţiunea centrată în subiect este un *produs al unei sciziuni şi uzurpări,* şi anume al unui proces social în derularea căruia un moment subordonat ocupă locul întregului, fără a avea forţa de a-şi asimila structura întregului. Horkheimer şi Adorno au descris, asemenea lui Foucault, procesul subiectivităţii care se suprasolicită şi se reifică ca pe un fenomen al istoriei universale. Ambele părţi pierd însă din vedere ironia mai adâncă a acestui fenomen, ironie ce constă în faptul că potenţialul comunicativ al raţiunii trebuia să fie mai întâi eliberat în forma lumilor

Note:

[502] A. Wellmer a arătat că acea consistenţa unei opere de artă, aşa-numitul adevăr al artei, nu se lasă deloc redus fără probleme la autenticitate sau veridicitate. Cf. A. Wellmer, *Wahrheit, Schein, Versohnung. Adornos ästhetische Rettung der Modernität,* în L. v. Friedeburg, J. Habermas (ed.), *Adorno-Konferenz 1983,* Ffm. 1983, 138 sqq.

moderne ale vieţii pentru ca imperativele dezlănţuite ale subsistemelor economice şi administrative să se repercuteze asupra praxisului cotidian vulnerabil, şi să ajute prin aceasta cognitiv-instrumentalul să domine momentele oprimate ale raţiunii practice. Potenţialul comunicativ al raţiunii este *în acelaşi timp desfăşurat şi deformat* în cursul modernizării capitaliste. Simultaneitatea şi interdependenţa paradoxală a ambelor procese

poate fi înţeleasă doar atunci când este depăşită falsa alternativă pe care Max Weber a enunţat-o prin opoziţia între raţionalitate substanţială şi formală. La baza ei stă supoziţia potrivit căreia dezvrăjirea concepţiilor religios-meta-fizice despre lume răpesc raţionalităţii, împreună cu conţinuturile de tradiţie, toate conotaţiile de conţinut şi, prin aceasta, şi orice forţă de a mai putea exercita - dincolo de organizarea raţională a mijloacelor în raport cu scopurile - vreo influenţă structurantă asupra lumii vieţii. Dimpotrivă, eu aş dori să insist asupra faptului că raţiunea comunicativă - în ciuda caracterului său pur procedural, degrevat de toate ipotecile religioase şi metafizice — este nemijlocit inserată în procesul vieţii sociale prin aceea că actele de înţelegere capătă rolul unui jnecanism de coordonare a acţiunii. Textura de acţiuni comunicative se alimentează din resursele lumii vieţii şi alcătuieşte totodată *mediul* prin care se reproduc formele concrete de viaţă.
Din această cauză, teoria acţiunii comunicative poate reconstrui concepţia hegeliană a contextului etic de viaţă (independent de premisele filoso-fiei conştiinţei). Ea dezvrăjeşte cauzalitatea inscrutabilă a unui destin care se deosebeşte de destinul fiinţei prin *implacabila sa imanenţă.* Dinamica pseudonaturală a contextelor de viaţă lezate menţine - altfel decât „imemorialul" survenirii fiinţei sau puterii - ceva din caracterul unui destin *de care e singur vinovat* - deşi despre „vină" nu poate fi vorba decât într-un sens intersubiectiv, şi anume în sensul produsului involuntar al unei implicări pe care cei ce acţionează comunicativ, fără să ţină seama de responsabilitatea lor individuală, trebuie să o atribuie unei răspunderi comunitare. Nu e o întâmplare faptul că sinuciderile trezesc în cei apropiaţi un fel de şoc care, pentru câteva clipe, îi face şi pe cei mai înăspriţi să presimtă ceva din *inevitabila comuniune* a unui asemenea destin.

IV

în teoria acţiunii comunicative, acel proces circular care angrenează reciproc lumea vieţii şi praxisul comunicativ cotidian ia locul medierii pe care Marx şi marxismul occidental îl rezervaseră praxisului social. în acest

praxis social raţiunea situată istoric, încarnată corporal şi confruntată cu natura trebuia să se medieze cu alteritatea sa. Dacă acţiunea comunicativă trebuie acum să preia aceleaşi funcţii de mediere, teoria acţiunii comunicative îşi atrage asupră-şi bănuiala că nu ar reprezenta decât o *altă varietate* de filosofie a praxisului. Ambele trebuie, în fapt, să rezolve aceeaşi sarcină: de a concepe praxisul raţional ca pe o raţiune concretizată în istorie, societate, trup şi limbaj.
Am urmărit cum filosofia praxisului a substituit conştiinţa de sine prin muncă şi s-a încătuşat apoi în lanţurile paradigmei producţiei. Filosofia praxisului *înnoită* în preajma fenomenologiei şi antropologiei, filosofie căreia îi stă acum la îndemână analiza husserliană a lumii vieţii, a învăţat din critica productivismului marxist. Ea relativizează poziţia valorică a muncii şi participă la tentativele aporetice de a transfera în *alte* raporturi subiect-obiect exteriorizarea spiritului subiectiv, temporalizarea, socializarea şi întruparea unei raţiuni situate. Folosindu-se de mijloacele de gândire fenomenologic-antropologice, filosofia praxisului renunţă la originalitate tocmai acolo unde nu şi-o poate permite: în determinarea praxisului ca fiind un eveniment mediator structurat raţional. în fapt, ea se supune din nou conceptelor fundamentale dihotomizante ale filosofiei subiectului: *istoria* este proiectată şi făcută de subiecţi care, la rândul lor, se găsesc în procesul istoric ca aruncaţi şi făcuţi (Sartre); *societatea* apare ca o reţea obiectivă de relaţii care fie este aruncată, ca ordine normativă, pe umerii subiecţilor preînţeleşi transcendental (A. Schiitz), fie este produsă, ca ordini instrumentale, de către înşişi aceşti subiecţi în lupta obiectivărilor reciproce (Kojeve); subiectul fie se găseşte centrat în *trupul* său (Merleau-Ponty), fie se raportează excentric la sine ca corp, ca la un obiect (Plessner). Gândirea legată de filosofia subiectului nu poate depăşi aceste dihotomii, ci, aşa cum a diagnosticat Foucault cu acuitate, oscilează disperată de la un pol la altul.
Nici măcar cotitura lingvistică a filosofiei praxisului nu duce la o schimbare de paradigmă. Subiecţii vorbitori sunt fie stăpâni, fie păstori ai sistemului lor lingvistic. Fie se folosesc de limbaj într-o manieră creatoare de sens, pentru a-şi deschide inovativ lumea, fie se mişcă mereu înăuntrul unui orizont, transformându-se în spatele lor, al deschiderii lumii, orizont procurat pentru ei de limbajul însuşi - limbajul ca mediu al unui praxis creator (Castoriadis) sau ca eveniment diferenţial (Heidegger, Derrida).

Cu teoria sa a instituţiei imaginare, Castoriadis poate, graţie abordării specifice filosofiei limbajului, să ducă filosofia praxisului mai departe pe drumuri îndrăzneţe. Pentru a reda concepţiei praxisului social putere explozivă revoluţionară şi un conţinut normativ, el nu mai concepe acţiunea în

manieră expresivistă, ci poetic-demiurgică - ca pe creaţia, lipsită de origine, a unor figuri absolut noi şi unice, în care fiecare din ele deschide un orizont de sens incomparabil. Garantul conţinutului normativ al modernităţii - al conştiinţei de sine, al autorealizării autentice şi al autodeterminării în solidaritate - este reprezentat ca o forţă imaginativă creatoare de limbă. Fără îndoială, aceasta se învecinează periculos de fiinţa ce operează fără temei. La capăt, între „inserarea" voluntaristă şi „destinarea" fatalistă nu mai există decât o diferenţă retorică.
Conform lui Castoriadis, societatea se scindează, ca şi subiectivitatea transcendentală, în ceea ce produce şi ceea ce este produs, în ceea ce instituie şi ceea ce este instituit, caz în care fluxul imaginarului fondator de sens se varsă în imaginile verbale mereu schimbătoare despre lume. Această creaţie ontologică a totalităţilor de sens absolut noi, mereu altele şi unice, survine ca un destin al fiinţei; nu putem înţelege cum această *punere demiurgică în operă* a adevărurilor istorice ar putea fi transformată în *proiectul revoluţionar* al praxisului indivizilor acţionând conştient, autonomi, realizându-se pe sine. Autonomia şi heteronomia ar trebui, în ultimă instanţă, să se măsoare după autenticitatea transparenţei de sine a unei societăţi ce nu-şi ascunde originea imaginară după proiecţii extrasociale şi care se cunoaşte explicit ca societate ce se auto-instituie. Numai că - cine este subiectul acestei cunoaşteri? Pentru revoluţionarea societăţii reificate, Castoriadis nu cunoaşte alt temei decât decizia existenţialistă - „pentru că o vrem noi"; la care ar putea fi din nou întrebat, cine ar putea fi acest „noi" al voinţei radicale, dacă indivizii socializaţi sunt totuşi pur şi simplu „instauraţi" de imaginarul social. Castoriadis sfârşeşte acolo unde Simmel începea: în filosofia vieţii.[503]

Această consecinţă rezultă din concepţia asupra limbii pe care Castoriadis o împrumută atât de la hermeneutică, cât şi de la structuralism. Ca şi Heidegger, Derrida şi Foucault, Castoriadis pleacă de la faptul că între limbă şi lucrurile numite, între înţelegerea constitutivă a lumii şi intramundanul constituit există o diferenţă ontologică. Această diferenţă afirmă că limba deschide orizontul de sens al lumii, înăuntrul căruia subiecţii ce cunosc şi acţionează interpretează stările de fapt, prin urmare întâlnesc oameni şi lucruri şi au experienţe în interacţiunea cu acestea. Funcţia deschizătoare de lume a limbajului este gândită în analogie cu operaţiunile de producere ale conştiinţei transcendentale, sustrăgându-i totuşi caracterul său formal şi supratem-poral. Imaginea lingvistică despre lume este un apriori concret şi istoric; ea fixează perspective de interpretare variabile şi cu conţinut, dincolo de care nu

Note:

503

Cf. Excursul asupra lui Castoriadis, *infra.*

se poate trece. înţelegerea constitutivă a lumii se transformă cu precădere independent de situaţiile prin care subiecţii trec în lume, situaţii interpretate în lumina acestei preînţelegeri, - independent de ceea ce ei pot *învăţa* din interacţiunea lor practică cu intramundanul. Indiferent dacă această transformare metaistorică a imaginilor lingvistice despre lume este gândită ca Fiinţă, „diferenţă", putere sau imaginaţie, şi dotată cu conotaţiile experienţei mistice a mântuirii, ale spaimei estetice, ale chinului creaturii sau beţiei creative; comună tuturor acestor concepţii este *decuplarea* specifică a productivităţii generatoare de orizonturi a limbajului *de consecinţele unui praxis intramun-dan* ce este complet prejudecat de sistemul limbii. Este exclusă orice interacţiune între limba ce deschide lumea şi procesele de învăţare din lume.

Sub acest aspect, filosofia praxisului se deosebise de toate varietăţile de istorism lingvistic. Ea concepe tocmai producţia socială ca fiind procesul de autoproducere al speciei şi transformarea prin muncă a naturii exterioare ca fiind impulsul pentru autotransformarea ce învaţă a propriei naturi. Lumea

ideilor, în lumina căreia producătorii socializaţi interpretează de fiecare dată natura formată istoric, preexistentă, se schimbă, în ceea ce o priveşte, în dependenţă de procesele de învăţare legate de activitatea transformatoare. *Praxisul intramundan* nu datorează deloc aceste *efecte constitutive de lume* unei dependenţe mecanice a suprastructurii faţă de bază, ci acestor două fapte simple: lumea ideilor face posibile interpretări determinate ale unei naturi prelucrate cooperativ; însă ea este, la rândul său, afectată de procesele de învăţare pe care munca socială le pune în mişcare. împotriva istorismului lingvistic, care ipostaziază forţa deschizătoare de lume a limbii, materialismul istoric, ca şi, mai târziu, pragmatismul şi structuralismul genetic, ia în calcul o legătură dialectică între, pe de o parte, structurile concepţiei despre lume - care fac posibil praxisul intramundan printr-o înţelegere prealabilă a sensului - iar pe de alta, procesele de învăţare, care se fixează în cursul transformării structurilor concepţiilor despre lume.
Această acţiune reciprocă se bazează pe o legătură internă între sens şi validitate, care nu suprimă, fireşte, diferenţa între ele. Sensului nu-i este permis să epuizeze validitatea. Scurtcircuitând, Heidegger a identificat deschiderea orizonturilor de sens cu adevărul expresiilor cu sens; însă doar *condiţiile* de validitate a expresiilor sunt cele care se schimbă o dată cu orizontul de semnificaţie - înţelegerea schimbată a sensului trebuie să *fie probată* în experienţa a şi în interacţiunea cu ceea ce poate întâlni în interiorul orizontului său. Cu siguranţă, filosofia praxisului nu poate exploata superioritatea pe care o posedă în această privinţă, dat fiind că prin paradigma producţiei, aşa cum am văzut, ea exclude din spectrul de validitate al raţiunii

toate dimensiunile în afară de aceea a validităţii adevărului şi a efectivităţii. Ca urmare, ceea ce este învăţat în praxisul intramundan se poate acumula doar în desfăşurarea forţelor de producţie. Cu această strategie conceptuală de factură productivistă conţinutul normativ al modernităţii nu mai poate fi obţinut, ci pretins în orice caz fără demonstraţie, pentru a circumscrie în exerciţiul unei dialectici negative acuzatoare raţionalitatea în raport cu un scop, concretizată ca totalitate.

Această consecinţă nefericită ar putea fi aceea care l-a împins pe Castoriadis să încredinţeze conţinutul raţional al socialismului - adică al unei forme de viaţă ce ar trebui să facă posibilă autonomia şi autorealizarea în solidaritate - unui demiurg creator de sens ce se situează deasupra diferenţei între sens şi validitate şi nu mai este dependent de testarea profană a creaţiilor sale. O cu totul altă perspectivă rezultă dacă transferăm conceptul de praxis de la muncă la acţiunea comunicativă. Recunoaştem, atunci, interdependenţe între sistemele de limbaj deschizătoare de lume şi procesele intramundane de învăţare pe toată lungimea spectrului validităţii; procesele de învăţare nu mai sunt canalizate doar prin procese ale muncii sociale, în ultimă instanţă prin comerţul cognitiv-instrumental cu o natură obiectivată. Din momentul în care abandonăm paradigma producţiei, ne este permis să afirmăm o legătură internă între sens şi validitate pentru întregul volum al rezervorului de semnificaţie - nu doar pentru segmentul de semnificaţie al expresiilor lingvistice care intră în propoziţiile asertorice şi intenţionale. în acţiunea comunicativă - care cere atât luări de poziţie de tipul da/nu faţă de pretenţiile de corectitudine şi veracitate cât şi reacţii faţă de pretenţiile de adevăr şi eficienţă - cunoaşterea de fond a lumii vieţii este expusă, pe toată lungimea frontului, unui test al duratei; în această măsură, apriori-ul concret al sistemelor de limbaj deschizătoare de lume (până în ramificaţiile ample ale presupoziţiilor ontologice) este supus unei revizuiri indirecte în lumina comerţului cu intramundanul.
Această concepţie nu înseamnă că legătura internă între sens şi validitate trebuie dizolvată doar de cealaltă parte. Potenţa creatoare de sens, care astăzi s-a retras în mare măsură în regiunile esteticului, păstrează contingenţa forţelor cu adevărat inovatoare.
Mai gravă este însă îndoiala dacă nu cumva, prin conceptul de acţiune comunicativă şi acela al forţei transcendente a pretenţiilor universaliste de

validitate, este restaurat un idealism incompatibil cu poziţiile naturaliste ale materialismului istoric. O lume a vieţii, care trebuie să se reproducă doar prin mediul acţiunii orientate către înţelegere, nu se separă oare de procesele sale materiale de viaţă? Fireşte, o lume a vieţii se reproduce material prin intermediul rezultatelor şi consecinţelor acţiunilor orientate către un scop, cu care membrii ei intervin în lume. Aceste acţiuni instrumentale se angrenează cu acţiuni comunicative, în măsura în care reprezintă execuţia unor planuri ce sunt legate - prin definiţii comune ale situaţiilor şi prin procese de înţelegere - cu planurile altor participanţi la interacţiune. în acest fel, şi soluţiile problemelor obţinute în sfera muncii sociale sunt anexate mediului acţiunii orientate către înţelegere. Prin urmare, şi teoria acţiunii comunicative ia în calcul faptul că reproducerea simbolică a lumii vieţii este cuplată intern cu reproducerea materială a acesteia.
Nu la fel de simplu este să faci faţă bănuielii că prin concepţia unei acţiuni orientate după pretenţii de validitate se insinuează din nou idealismul raţiunii pure, nesituate, iar dihotomiile între domeniile transcendentalului şi empiricului sunt resuscitate sub o altă formă. Deja Hamann îi reproşase lui Kant „purismul raţiunii". Nu există nici o raţiune pură care doar ulterior îmbracă haină lingvistică. Ea este de la bun început o raţiune întrupată în contexte de acţiune
. , ,' • * * 504
comunicativă, cat şi in structuri ale lumii vieţii.
în măsura în care planurile şi acţiunile diferiţilor actori se leagă într-o reţea prin folosirea orientată către înţelegere a limbajului, în timpul istoric şi în spaţiul social, luările de poziţie de tipul da/nu faţă de pretenţiile criticabile de validitate - oricât de implicite ar fi aceste luări de poziţie - capătă o funcţie cheie pentru praxisul *cotidian.* Acordul atins comunicativ, care se măsoară prin recunoaşterea intersubiectivă a pretenţiilor de validitate, face posibilă combinarea interacţiunilor sociale cu contextele lumii vieţii. Desigur, pretenţiile de validitate au o dublă faţă: ca pretenţii, ele transcend orice context local; totodată, ele trebuie ridicate aici şi acum, şi recunoscute factic, dacă trebuie să suporte acordul cu efect de coordonare al participanţilor la interacţiune. Momentul transcendent al validităţii *universale* dezintegrează orice provincialism; momentul obligativităţii aici şi acum al pretenţiilor de validitate acceptate face din ele suportul unui praxis cotidian *legat de context.* în măsura în care cei ce

acţionează comunicativ ridică reciproc, prin actele lor de vorbire, pretenţii de validitate, ei se sprijină fiecare pe un

Note:

[504] Datorez unele impulsuri lui Charles Taylor; vezi acum scrierea acestuia *Philosophical Papers,* voi. I şi II, Cambridge 1985.

potenţial de temeiuri atacabile. Prin aceasta, un moment al *necondiţionării* este inserat în procesele *factice* de înţelegere - validitatea pretinsă se deosebeşte de validitatea socială a unui praxis derulat factic, servindu-i totuşi acestuia ca fundament al consensului real. Validitatea pretinsă pentru propoziţii şi norme transcende spaţii şi timpuri, *„elimină" spaţiul şi timpul,* însă pretenţia este ridicată de fiecare dată *aici* şi *acum,* în contexte determinate, şi acceptată sau respinsă prin consecinţe factuale ale acţiunilor. K. O. Apel vorbeşte plastic despre intersectarea comunităţii reale de comunicare cu cea ideală.[505]
Praxisul comunicativ cotidian este reflectat oarecum în sine. Desigur, „reflecţia" nu mai este o chestiune a subiectului cunoaşterii, care se raportează obiectivant la sine. în locul acestei reflecţii prelingvistic-izolate apare acum stratificarea alcătuită din discurs şi acţiune, încorporată în acţiunea comunicativă. Căci pretenţiile de validitate ridicate factual trimit direct sau mijlocit la argumentaţii în care ele pot fi prelucrate şi, dacă e cazul, soluţionate. Această dispută argumentativă asupra pretenţiilor ipotetice de validitate se lasă descrisă ca formă de reflecţie a acţiunii comunicative - o autoreferenţialitate care reuşeşte fără constrângerea la obiectivare inclusă în zestrea conceptuală a filosofiei subiectului. De fapt, pe planul reflexiv se reproduce, în înfruntarea dintre preoponenţi şi oponenţi, acea formă fundamentală a raportării intersubiective ce mijloceşte deja raportarea la sine a vorbitorului prin raportarea performativă la un destinatar. întretăierea tensionată dintre real şi ideal se mai arată - şi cu deosebită claritate - în discurs însuşi. Odată cu intrarea într-o argumentare, participanţii nu pot evita să-şi impună reciproc satisfacerea suficientă a condiţiilor unei situaţii de vorbire ideale. Cu toate acestea, ei ştiu că discursul nu este niciodată definitiv „epurat" de motive sau constrângeri de acţiune

omise. Pe cât de puţin ne descurcăm fără *presupunerea* (insinuată) a unui discurs „purificat", pe atât de mult trebuie să ne resemnăm cu discursul „impur".
M-am referit, la sfârşitul celei de-a cincea prelegeri, la faptul că legătura internă dintre contextele întemeierii şi cele ale descoperirii, dintre geneză şi validitate, nu se rupe niciodată cu totul. Sarcina întemeierii -aşadar critica, dusă din perspectiva participanţilor, a pretenţiilor de validitate - nu se lasă separată, în ultimă instanţă, de perspectiva genetică, care, din perspectiva criticii ideologiei efectuate dinspre persoana a treia, se reduce la

Note:

505
K. O. Apel, *Transformation der Philosophie,* Ffm. 1973, voi. II, p. 358 sqq. Cf. de asemenea răspunsul meu lui M. Hesse, în J. Thompson, D. Held, (ed.) *Habermas -Criticai Debates,* London 1982, 276 sq.

amestecul de putere şi pretenţie de validitate. De la Platon şi Democrit, istoria fîlosofiei a fost dominată de două impulsuri contrarii. Unii dezvoltă neîncetat puterea transcendentă a raţiunii abstractizante şi necondiţionarea emancipatoare a inteligibilului, pe când ceilalţi caută să demaşte în manieră materialistă purismul închipuit al raţiunii.
Dimpotrivă, gândirea dialectică s-a folosit de forţa subversivă a materialismului pentru a scăpa de falsa alternativă. Expulziunii a tot ce este empiric din regnul ideilor, ea îi răspunde nu doar cu reducerea batjocoritoare a contextelor de validitate la puteri care triumfă în spatele acestora. Teoria acţiunii comunicative vede, mai degrabă, dialectica cunoaşterii şi necunoaşterii ca fiind încorporată în dialectica înţelegerii reuşite şi nereuşite.
Raţiunea comunicativă se pune în valoare în forţa de coeziune a înţelegerii intersubiective şi a recunoaşterii reciproce; ea circumscrie totodată universul unei forme de viaţă comune. înăuntrul acestui univers, iraţionalul nu se lasă separat de raţional în acelaşi fel în care, conform lui Parmenide, se lasă distinsă neştiinţa de acea ştiinţă ce domină, în calitatea ei de afirmativ prin excelenţă, asupra nefiinţei. în succesiunea lui Jakob Bohme şi Isaac Luria, Schelling insistă pe bună dreptate asupra faptului că eroarea, greşeala şi iluzia nu sunt lipsite de raţiune, ci sunt forme

de manifestare ale raţiunii *răsturnate.* Violarea pretenţiei la adevăr, corectitudine şi veracitate lezează întregul ce e ţinut laolaltă de lanţul raţiunii. Nu există nici o cale de scăpare sau colţ retras pentru cei puţini, care sălăşluiesc în adevăr şi care trebuie să se despartă precum ziua de noapte de cei mulţi, rămaşi în urmă în negura orbirii. O lezare a structurilor, cerute de toţi, ale convieţuirii raţionale, îi atinge pe toţi în egală măsură. Acest fapt îl avusese în vedere tânărul Hegel prin totalitate etică, cea care este distrusă prin fapta răufăcătorului şi care poate fi restaurată doar prin înţeLegerea *indivizibilităţii* suferinţei de pe urma înstrăinării. Aceeaşi idee îl motivează pe Klaus Heinrich atunci când îi pune să se înfrunte pe Parmenides şi Iona.

în ideea pactului pe care îl leagă Yahve cu poporul lui Israel zace ascuns sâmburele dialecticii trădării şi puterii răzbunătoare: „A menţine pactul cu Dumnezeu este simbolul fidelităţii, iar a-l rupe este modelul trădării. A-i fi fidel lui Dumnezeu înseamnă a fi fidel înseşi fiinţei ce dă viaţă, fidel sieşi şi altora - şi în toate domeniile fiinţei. A o nega în vreunul din domeniile fiinţei înseamnă a rupe pactul cu Dumnezeu şi a-ţi trăda propriul fundament... de aceea, a-i trăda pe ceilalţi înseamnă totodată trădare de sine, şi orice protest împotriva trădării nu e doar protest în propriul nume, ci în acelaşi timp în numele celorlalţi... Ideea că, potenţial, fiecare fiinţare (chiar şi cel care mă trădează pe mine sau pe sine) este un „aliat" în lupta împotriva

trădării, este unicul contrabalans la resemnarea stoică pe care o formulează deja Parmenide când desparte pe cei ce posedă ştiinţa de gloata neştiutoare. Conceptul, familiar nouă, de „iluminism" este ininteligibil fără conceptul unei alianţe potenţial universale împotriva trădării".[506] Abia Peirce şi Mead au ridicat - în forma unei teorii consensuale a adevărului şi a unei teorii comunicaţionale a societăţii - acest motiv religios al alianţei la rang filosofic. Teoria acţiunii comunicative se alătură acestei tradiţii pragmatiste; şi ea este condusă, asemeni tânărului Hegel în fragmentul său timpuriu despre delict şi pedeapsă, de o intuiţie ce poate fi exprimată astfel, în conceptele Vechiului Testament: în agitaţia condiţiilor reale de viaţă zace ascunsă o ambivalenţă ce se datorează dialecticii trădării şi puterii vindicative.[507]

Din punct de vedere factic, nu putem întotdeauna (sau măcar adesea) să satisfacem acele improbabile presupoziţii pragmatice de la care, cu toate acestea, *trebuie* să plecăm în cadrul praxisului comunicativ cotidian - şi anume în sensul unei necesităţi transcendentale. Din această cauză, formele de viaţă socioculturale stau sub restricţiile structurale ale unei raţiuni comunicative *dezminţite şi totodată revendicate.*
Raţiunea operantă în acţiunea comunicativă stă însă nu doar sub restricţii aşa-zicând exterioare, situative; propriile sale condiţii de posibilizare o constrâng la ramificarea pe dimensiunile timpului istoric, spaţiului social şi experienţelor centrate corporal. Mai precis, potenţialul raţional al vorbirii este întreţesut cu *resursele* unei lumi a vieţii de fiecare dată particularizate, în măsura în care lumea vieţii îşi asumă funcţiuni de resurse, ea are caracterul unei cunoaşteri intuitive, infailibil certe şi holistice care nu poate fi problematizată după bunul plac - iar, sub acest aspect, ea nu reprezintă o „cunoaştere" în sens strict. Acest amalgam de presupoziţii de fond, solidarităţi şi abilităţi socializate constituie contraponderea conservatoare la riscul de disensiune în cursul proceselor de înţelegere ce decurg prin intermediul pretenţiilor de validitate.
Ca resursă din care participanţii la interacţiuni îşi alimentează exprimările capabile de consens, lumea vieţii constituie un echivalent pentru ceea ce filosofia subiectului atribuise conştiinţei în genere drept operaţiuni de sinteză. Operaţiunile de producere se referă aici evident nu la forma, ci la conţinutul înţelegerii posibile. în această privinţă, în locul conştiinţei transcendentale fondatoare de unitate apar forme de viaţă *concrete.* Prin

Note:

[506] K. Heinrich, *Versuch iiber die Schwierigkeit, nein zu sagen,* Ffm. 1964, 20; cf. şi scrierea aceluiaşi autor, *Parmenides undJona,* Ffm. 1966.
[507] H. Brunkhorst, *Kommunikative Vernunft und răchende Gewalt,* „Sozialwissen-schafltliche Literatur-Rundschau", Fasciculul 8/9, 1983, 7 sqq.

intermediul evidenţelor înrădăcinate cultural, al solidarităţilor de grup prezente intuitiv şi al competenţelor indivizilor socializaţi, valorificate ca *know how,* raţiunea care se exprimă în acţiunea comunicativă se mijloceşte cu tradiţiile, practicile sociale şi

complexele de experienţă legate de trup concrescute în totalităţi *specifice.* Formele de viaţă, ce apar întotdeauna doar la plural, nu sunt, desigur, legate între ele doar printr-o reţea de asemănări de familie; ele manifestă structurile comune formelor de viaţă în genere. însă aceste structuri universale marchează formele particulare de viaţă doar prin intermediul acţiunii orientate către înţelegere, prin care acestea trebuie să se reproducă. Aceasta explică de ce ponderea acestor structuri universale poate creşte în cursul proceselor istorice de diferenţiere. Iar acest fapt este şi cheia pentru raţionalizarea lumii vieţii şi eliberarea succesivă a potenţialului de raţiune prezent în acţiunea comunicativă. Această tendinţă istorică ar putea explica, fără construcţiile auxiliare ale filosofiei istoriei, conţinutul normativ al unei modernităţi ameninţate totodată de autodistrugere.

Excurs asupra „Instituţiei imaginare" a **lui** C. Castoriadis

Faptul că poststructuralismul, cu respingerea sa globală a formelor moderne de viaţă, îşi găseşte audienţă este şi o consecinţă a faptului că eforturile filosofiei praxisului de a reformula proiectul modernităţii pe linia gândirii marxiste şi-au pierdut din credibilitate. Prima încercare de înnoire a filosofiei praxisului în spiritul lui Husserl şi Heidegger a întreprins-o tânărul Herbert Marcuse; acestuia i-a urmat Sartre cu *Critica raţiunii dialectice;* Castoriadis a dat acestei tradiţii un nou impuls cu cotitura sa lingvistică de un gen aparte. Opera sa ocupă un loc central în acele abordări din filosofia praxisului care au fost dezvoltate, de la mijlocul anilor '60, mai înainte de toate în Europa de Est, în Praga, Budapesta, Zagreb şi Belgrad, şi care au însufleţit pentru un deceniu discuţiile şcolii de vară de la Korcula. Castoriadis a întreprins cea mai originală, ambiţioasă şi reflectată încercare de a gândi încă o dată medierea eliberatoare a istoriei, societăţii, naturii interioare şi exterioare ca *praxis.*

Şi Castoriadis pleacă de la „contradicţia" între muncă vie şi muncă moartă. Capitalismul trebuie totodată „să utilizeze activitatea autentic umană a subiecţilor supuşi lui... şi să dezumanizeze această activitate".[508] Cooperarea muncitorilor industriali care se autoadministrează serveşte aici drept model al unui praxis nondezumanizat. însă Castoriadis nu dezvoltă această

Note:
C. Castoriadis, *Gesellschaft als imaginare Institution. Entwurf einer politischen Philosophie,* Ffm. 1984, 31. Indicarea paginilor în text se referă la această ediţie, (titlul original: *L 'insitution imaginaire de la societe,* Paris, 1975 - n. trad.).

activitate în sens emfatic pe linia prelucrării şi producerii tehnice de obiecte. Ca şi simpla acţiune reflexă, şi acţiunea instrumentală constituie doar un caz limită contrastant, căruia îi lipsesc determinaţiile esenţiale ale praxisului ca activitate de sine; în ambele tipuri, acţiunea este redusă la linii de comportament predictibile. Castoriadis (ca şi Aristotel) extrage trăsăturile praxisului *neredus* din exemple ale praxisului politic, artistic, medical sau educativ. Acestea îşi poartă scopul în sine şi nu se lasă reduse la organizarea raţională a mijloacelor în raport cu un scop. Praxisul urmează unui proiect, care însă nu-i premerge precum teoria premerge aplicarea ei, ci, ca anticipare, poate fi corectat şi lărgit în însăşi execuţia practică. Praxisul se referă de fiecare dată la o totalitate a unor performări de viaţă, în care el este totodată inserat - însă, *ca* totalitate, el se sustrage abordării obiectivante. în fine, praxisul ţinteşte la o promovare a autonomiei, din care el însuşi izvorăşte în acelaşi timp: „Ceea ce se vizează (dezvoltarea autonomiei) stă într-un raport intern cu acel ceva prin care se vizează (exercitarea acestei autonomii)... E adevărat că ea trebuie să ţină cont de reţeaua concretă de relaţii cauzale care îi străbat domeniul. Cu toate acestea, în alegerea modului său de operare, praxisul nu poate niciodată să urmeze pur şi simplu un calcul - nu fiindcă acesta ar fi prea complicat, ci fiindcă acesta nu ţine seama *per definitionem* de un factor hotărâtor: autonomia." (p. 129)
Cu siguranţă, Castoriadis forţează conceptul aristotelic atunci când radicalizează determinaţia conform căreia praxisul este mereu orientat către un Altul ca fiinţă autonomă, în sensul că nimeni n-ar putea voi serios autonomia fără s-o vrea *pentru toţi* (p. 183). Conştiinţei moderne a timpului se datorează şi determinaţia suplimentară după care praxisul este orientat către viitor şi produce noul. Preluând iniţiativa, agentul transcende toate determinaţiile date şi face un nou început. Praxisul este în esenţa sa creator, el produce „alteritatea radicală". Creator *par excellence* este mai înainte de toate praxisul emancipator, pe care Castoriadis ar dori să-l elibereze de neînţelegerile teoretizante. Acest praxis ţinteşte către transformarea „societăţii prezente într-o alta, care, conform organizării ei, ar fi îndreptată către

autonomia tuturor. Iar împlinirea acestei schimbări trebuie să stea în acţiunea autonomă a omului însuşi..." (p. 134). Şi iluminismul teoriei sociale este condus de acest interes. Proiectul revoluţionar ghidează, într-adevăr, analiza proceselor istorice. însă noi nu putem cunoaşte istoria decât înăuntrul ei şi plecând de la ea: „punctul ultim de legătură al acestor două proiecte - al înţelegerii şi al schimbării - poate fi întotdeauna găsit doar în prezentul viu al istoriei, care n-ar fi prezent istoric dacă n-ar fi depăşit către un viitor pe care îl avem încă de înfăptuit." (p. 281).

Castoriadis înnoieşte aşadar conceptul aristotelic de praxis cu ajutorul unei interpretări de sine radical-hermeneutice a conştiinţei moderne a timpului pentru a elabora, împotriva dogmaticii marxiste, sensul originar al politicii emancipatoare. Desigur, această interpretare acţionistică a praxisului cu greu ar duce mai departe decât poziţia lui Karl Korsch - pe atunci îndreptată împotriva ortodoxiei Internaţionalei a Doua - dacă, din această abordare, Castoriadis n-ar dezvolta o filosofie politică şi o teorie socială. în acest caz, îl interesează conceptele de politic şi social, care într-o anumită măsură universalizează sensul specific al praxisului revoluţionar. Castoriadis îşi îndreaptă privirea - de altfel întru totul asemănător cu Hannah Arendt[509] -către acele rare momente istorice când masa din care sunt formate instituţiile este încă fluidă, adică către momentele productive ale *întemeierii* de noi instituţii: „O imagine stridentă, incitantă... a unui „acum" social-istoric ne oferă acele clipe în care societatea ce instituie pătrunde în cea instituită, în care societatea insititutoare invadează pe cea instituită şi în care societatea se distruge, ca instituită, cu ajutorul societăţii ca institutoare, adică se creează pe sine ca pe o *altă* societate instituită... Chiar şi o societate care pare orientată doar către propria-i conservare persistă doar în măsura în care se schimbă neîncetat." (p. 342 sqq.)
Castoriadis dezvoltă cazul normal al politicului din cazul limită al actului întemeierii unei instituţii, iar pe acesta, la rândul său, îl

interpretează -dintr-un orizont estetic de experienţă - ca pe clipa extatică, izbucnind din continuum-ul timpului, a întemeierii a ceva pur şi simplu nou. Doar astfel crede el că putem descoperi nucleul esenţialmente productiv din reproducerea societăţii. Procesul social este producere de structuri radical diferite, un fapt-de-a-intra-în-acţiune demiurgic, creaţia continuă de noi tipuri, ce sunt încorporate exemplar în moduri de fiecare dată diferite, pe scurt: punere de sine şi geneză ontologică de „lumi" mereu noi. în această concepţie, Hei-degger din perioada târzie intră într-o combinaţie marxistă cu Fichte din perioada de tinereţe. în locul subiectului care se pune pe sine intră societatea ce se instituie pe sine, unde ceea ce este instituit reprezintă o înţelegere creativă a lumii, un sens inovativ, un nou univers de semnificaţii. Castoriadis numeşte acest sens deschizător de lume imaginarul central - el se revarsă ca o magmă de semnificaţii din vulcanul timpului istoric în instituţiile sociale: „fără un imaginar productiv, creator sau... radical, aşa cum se revelă în unitatea indisolubilă a făptuirii istorice şi constituirii simultane a unui

Note:

[509] J. Habermas, „H. Arendts Begriff der Macht", în *idem, Philosophisch-Politische Profde,* Ffm. 1981.

univers de semnificaţii, istoria nu este nici posibilă, nici inteligibilă." (p. 251) Imaginarul determină stilul de viaţă, „spiritul poporului" al unei societăţi sau unei epoci. Castoriadis vorbeşte de o „umplere primordială a lumii şi sinelui cu un sens care nu este dictat societăţii de către factori reali, căci, invers, acest sens este acela care atribuie acelor factori reali importanţa şi poziţia preeminentă în universul acestei societăţi." (p. 220)

Evident, tot ce urmează depinde de modul în care Castoriadis leagă societatea (ca instituire a unei lumi) cu praxisul intramundan. Interesul lui Castoriadis este îndreptat către o viaţă conştientă de sine, autonomă, care trebuie să facă posibilă împlinirea autentică şi libertatea în solidaritate. El trebuie să dezlege problema de a concepe funcţia deschizătoare de lume a limbajului în aşa fel încât ea să poată fi legată de un concept al praxisului încărcat normativ. Teza mea este că Castoriadis ratează soluţia deoarece conceptul său de societate, specific ontologiei

fundamentale, nu mai lasă loc pentru un praxis intersubiectiv, *atribuibil* indivizilor socializaţi. în final, praxisul social este absorbit în vârtejul anonim al unei instituiri, create din imaginar, de lumi mereu noi.

împotriva restrângerii productiviste a conceptului de praxis, Castoriadis accentuează pe bună dreptate caracterul co-originar al rostirii şi făptuirii, al lui „a zice" şi „a face", *legein* şi *teukein.* Pe ambele dimensiuni, fapta umană se referă la ceva din lume - la materialul necesitând interpretare, simultan rezistent şi maleabil, care este întâlnit în lume. Evident, pentru acest „strat primar" pe care societatea trebuie să se „sprijine", Castoriadis nu are la dispoziţie decât conceptul de lume obiectivă; natura sau întregul fiinţărilor este cea care oferă o contrapondere lumii instituite de fiecare dată social. Corespunzător, „făptuirea" se reduce la intervenţia cu scop în lumea stărilor de lucruri existente, iar „rostirea" la semantica logică a discursului ce aser-tează stări de fapt, în măsura în care acesta este constitutiv pentru cercul de funcţiuni al acţiunii instrumentale. *Legein* şi *teukein* sunt forme de expresie ale gândirii identificatoare: „Aşa cum *legein* încorporează dimensiunea de logică a identităţii şi cantităţii a limbii şi a reprezentării sociale, tot astfel în *teukein* se materializează dimensiunea de logică a identităţii şi cantităţii a făptuirii sociale." (p. 442)

în manieră cu totul convenţională, substratul natural a ceea ce se găseşte în lume este introdus în relaţii de tipul subiect-obiect şi conceput ca reprezentabil sau productibil. însă praxisul social pe care îl are în minte Castoriadis trece dincolo de gândirea identificatoare şi de raţionalitatea în raport cu un scop. De aceea intelectul, care apare aici ca şi capacitate a logicii identităţii şi cantităţii, nu trebuie să opereze în lumina raţiunii, ci trebuie

să fie copleşit de şuvoiul abundent de semnificaţii al imaginarului. Lumea obiectelor, concepută în maniera filosofiei subiectului, este o structură care pe dimensiunile reprezentării şi producerii nu face decât să asigure contactul cu substratul intramundan al

naturii. însă tot ceea ce se găseşte în aceste zone de contact mijlocit de *legein* şi *teukein,* este deja deschis înăuntrul unui orizont prealabil de semnificaţie. Iar acest orizont nu se datorează decât imaginarului.
împotriva forţei acestei magme de semnificaţii a imaginarului, praxisul intramundan nu-şi poate câştiga nici o autonomie, deoarece conceptul de limbă pe care îl utilizează Castoriadis nu admite o diferenţă între sens şi validitate. Ca şi la Heidegger, „adevărul" deschiderii semantice a lumii întemeiază şi adevărul enunţurilor prepoziţionale. El prejudecă în genere validitatea expresiilor lingvistice. Astfel, praxisul intramundan nu poate declanşa nici un proces de învăţare. Nu există în nici un caz vreo acumulare a cunoaşterii care ar putea afecta înţelegerea prealabilă a lumii şi sparge o totalitate de sens dată - nici măcar în dimensiunile cunoaşterii ştiinţelor naturii şi ale forţelor productive: „E-adevărat, datul natural al societăţii apare întotdeauna ca ceva rezistent, însă şi ca ceva maleabil; *ce* opune totuşi rezistenţă şi este maleabil - şi cum -depinde de fiecare lume socială considerată. Că nucleele de hidrogen pot fuziona este un enunţ caxe are sens doar pentru societatea prezentă, nu pentru alta." (p. 581) De ce o societate instituie un anume orizont de semnificaţii este o întrebare pe care Castoriadis este nevoit s-o respingă ca fiind lipsită de obiect. Nu putem întreba despre originea imemorialului (p. 589). Instituirea fiecărei lumi este o creaţie *ex nihilo* (p. 591).
Dacă însă relaţia imaginarului deschizător de lume cu munca şi cu interacţiunea este pusă în acest mod, atunci acţiunea autonomă nu mai poate fi deloc gândită ca praxis intramundan; Castoriadis este nevoit să-l asemene pe acesta mai degrabă cu praxisul creator de limbă, proiectiv de lume şi devorator de lume al însuşi demiurgului social. Dar prin aceasta praxisul îşi pierde tocmai trăsăturile de faptă umană pe care Castoriadis le accentuează pe bună dreptate - trăsăturile unei întreprinderi intersubiective dependente de context, în condiţii finite. Finitudinea praxisului provine, cu siguranţă, nu doar din rezistenţa unei naturi exterioare maleabile, ci şi din limitele unei existenţe istorice, sociale şi corporale. Un praxis care coincide cu *creatio continua* de noi interpretări ale lumii, cu geneza ontologică, care proiectează el însuşi timpurile istorice şi spaţiile sociale, deschide el însuşi dimensiunile unor posibile limitări. Cu toate acestea, Castoriadis cheamă în ajutor figurile de gândire cunoscute din *Teogonia* şi din doctrina ştiinţei a lui Fichte pentru a trasa o limită internă actualităţii infinite a unei societăţi ce se instituie pe

sine în forma societăţii instituite. Ca şi în modelul expresivist al spiritului, care se pierde în propriile sale obiectivări, şi în modelul ontologic al societăţii este inserat punctul de ruptură al alienării de sine. Atunci când fluxul de producţie al genezei ontologice stagnează, societatea instituită se coagulează în raport cu propriile sale origini: „Alienarea sau heteronomia societăţii este o alienare de sine, în care societatea îşi ascunde propria fiinţă ca auto-insti-tuire şi esenţiala sa temporalitate." (p. 608)
Această concepţie are două consecinţe dificile. Asimilând praxisul intramundan cu o deschidere lingvistică a lumii ipostaziată ca istorie a fiinţei, Castoriadis nu mai poate *localiza* lupta politică pentru o viaţă autonomă -tocmai acel praxis emancipator creator-proiectiv care este miza finală a autorului. Căci atunci el trebuie fie să recheme, ca Heidegger, actorii din abandonul lor intramundan, avid de subiectivitate, în indisponibil, şi deci în heteronomia aureolată opusă evenimentului originar al unei societăţi care se instituie pe sine - şi aceasta n-ar fi decât răsturnarea ironică a filosofiei praxisului într-o altă variantă a poststructuralismului; fie Castoriadis transferă autonomia praxisului social, care nu mai poate fi salvată intramundan, în însuşi evenimentul originar. însă atunci ar trebui să subordoneze productivităţii deschizătoare de lume a limbii un Eu absolut şi să se întoarcă efectiv la filosofia speculativă a conştiinţei. Aici s-ar potrivi personificarea societăţii ca demiurg poetic care generează mereu din sine noi tipuri de lume. în acest caz, problema teodiceei se repetă sub o altă formă: cui s-ar cuveni să-i fie atribuită răspunderea pentru căderea societăţii instituite din originile auto-instituirii sale, dacă nu însuşi creatorului demiurgic de limbă?
O a doua consecinţă, mult mai pământeană, însă la fel de dificilă, este revenirea unei probleme cu care filosofia conştiinţei, de la Fichte la Husserl, s-a chinuit zadarnic: o explicare a intersubiectivităţii praxisului social, care este nevoită să plece de la premisele unei conştiinţe izolate. Castoriadis postulează un al doilea flux al imaginarului, şi anume unul pentru inconştientul individual care constituie nucleul monadic al subiectivităţii vârstei

infantile. Aici se arată că imaginarul, fantezia creatoare de imagini şi ghidată de pulsiuni, precede chiar şi limbii ca mediu constituent de lume al imaginarului social. Din această producere de fantasme a naturii interioare, producere familiară psihanalistului Castoriadis, apare o lume privată, de fiecare dată nouă şi unică care, în decursul dezvoltării infantile, intră în conflict cu lumea instituită social şi care, după rezolvarea conflictului oedipian, este inserată şi subordonată acesteia. Fluxurile psihice ale imaginarului ţâşnesc din izvoarele mereu proprii ale naturii subiective. Ele concurează cu fluxul colectiv, izvorând din societate, al imaginarului, în mod asemănător felului în care

lumile private concurează cu lumea publică. Indivizii socializaţi nu intră nici unul într-o relaţie intersubiectivă în sens genuin. în imaginea lumii instituite social sunt cu toţii a priori preînţeleşi, de parcă ar fi conştiinţa transcendentală; împotriva acestei armonii prestabilite, indivizii în curs de creştere caută să-şi afirme lumile IOT private ca monade. Castoriadis nu poate oferi un model pentru mijlocirea între individ şi societate. Societatea sparge monada infantilă şi o reformează. Individului îi este imprimat tipul lumii instituite social. Procesul de socializare este aşadar reprezentat după modelul producerii artizanale. Individul socializat este produs şi rămâne, ca la Durkheim, scindat în monadă şi membru al societăţii. Acea separare oedipiană care „devine pentru individ introducerea fixă, bine distinsă, a unei lumi publice şi a unei lumi private" (p. 498) este numită de Castoriadis o enigmă: „Dacă nu vrem să închidem complet ochii în faţa a ceea ce sunt psihicul şi societatea, atunci nu trebuie să pierdem din vedere că individul social nu creşte ca o plantă, ci este creat/fabricat de societate. în acest scop, este desigur întotdeauna nevoie de o ruptură violentă cu stadiul iniţial al psihicului şi cu cerinţele sale; o ruptură pe care nu o poate efectua decât o instituţie socială." (p. 514) Conflictele intrapsihice nu stau în vreo legătură internă cu cele sociale, ci mai curând psihicul şi societatea se află într-un fel de opoziţie metafizică.

Căutata mediere între individ şi societate este mai puţin

„enigmatică" dacă, împreună cu G. H. Mead, înţelegem însuşi procesul de socializare ca individualizare. Atunci trebuie desigur să lărgim conceptul structuralist de limbă, limitat la dimensiunea logico-semantică, şi să concepem limba ca fiind mediul care inserează simultan pe toţi participanţii la interacţiune ca membri într-o comunitate de comunicare şi îi supune astfel unei implacabile constrângeri la individualizare. Presupoziţiilor pragmatice ale folosirii corecte a propoziţiilor gramaticale în acţiuni verbale le aparţine şi integrarea perspectivelor vorbitorului, ascultătorului şi observatorului, ca şi intersectarea acestei structuri cu un sistem de perspective asupra lumii care coordonează lumea obiectivă cu cea socială şi cea subiectivă.[510] Dacă reformulăm, cu ajutorul acestei concepţii lărgite pragmatic despre limbaj, conceptul de praxis în sensul acţiunii comunicative, atunci caracteristicile universale ale praxisului nu se mai reduc la *legein* şi *teukein,* adică la condiţiile, necesitând interpretare, ale unui contact cu o natură întâlnită în cadrul funcţiilor acţiunii instrumentale. Atunci, praxisul operează mai degrabă în lumina unei raţiuni comunicative, care impune participanţilor

Note:

[510] Cf. în acest sens prelegerea care dă titlul lucrării în J. Habermas, *Moralbewusstsein undkommunikatives Handels,* Ffm., 1983, în special p. 126 sqq.

la interacţiune o orientare după criterii de validitate şi face astfel posibilă o acumulare a cunoaşterii ce *schimbă* imaginea despre lume. Desigur, şi în acţiunea comunicativă contextele particulare ale lumilor vieţii se datorează funcţiei *deschizătoare* de lume a unei limbi, funcţie mereu împărtăşită de cei implicaţi. Iar sistemul limbii stabileşte şi condiţiile de validitate ale expresiilor generate cu ajutorul său. însă conexiunea internă dintre sens şi validitate este de data aceasta simetrică: sensul unei expresii nu mai prejudecă dacă condiţiile de validitate şi pretenţiile corespunzătoare de validitate sunt sau nu satisfăcute în praxisul intramundan ce îşi apropriază lumea. Praxisul social este constituit lingvistic, însă şi limba trebuie *testată* prin acest praxis în raport cu ceea ce survine în orizontul deschis de ea. Dar dacă

deschiderea de lume şi praxisul ce testează se presupun reciproc în lume, atunci inovaţiile creatoare de sens sunt astfel intersectate cu procesele de învăţare, iar ambele sunt astfel ancorate în structurile universale ale acţiunii orientate către înţelegere, încât reproducerea unei lumi a vieţii are loc întotdeauna *şi* datorită productivităţii membrilor ei.

XII. Conţinutul normativ al modernităţii

Critica radicală a raţiunii plăteşte un preţ scump pentru despărţirea de modernitate. Mai întâi, aceste discursuri nu mai pot şi nu mai vor să dea socoteală de locul lor propriu. Dialectica negativă, genealogia şi deconstrucţia se sustrag - toate în manieră asemănătoare - acelor categorii pe baza cărora ştiinţa modernă s-a diferenţiat, deloc întâmplător, şi pe care noi le punem astăzi la baza înţelegerii noastre a textelor. Aceste discursuri nu se lasă ordonate nici ca filosofie sau ştiinţă, nici ca teorie morală şi juridică, nici ca literatură şi artă. în acelaşi timp, ele se revoltă împotriva unei întoarceri la formele, fie ele dogmatice sau eretice, ale gândirii religioase. Există, aşadar, o incongruenţă între aceste „teorii", ce ridică pretenţii de validitate doar pentru a le dezminţi, şi maniera instituţionalizării lor în întreprinderea ştiinţifică. Există o asimetrie între gestul retoric cu care aceste discursuri pretind înţelegere şi tratarea critică la care ele sunt supuse instituţional, de exemplu în cadrul unei prelegeri academice. Nu importă dacă Adorno îşi reclamă valoarea de adevăr în mod paradoxal, sau dacă Foucault refuză să tragă consecinţe din contradicţii manifeste; nu importă dacă Heidegger şi Derrida se sustrag cerinţei întemeierii prin fuga în esoteric sau prin fuziunea între logic şi retoric - apare întotdeauna o simbioză a incompatibilului, un amalgam care, în nucleul său, se opune analizei ştiinţifice „normale". Materialul voluminos e transferat într-un alt loc doar atunci când schimbăm sistemul de referinţă şi nu mai tratăm aceleaşi discursuri drept ştiinţă sau filosofie, ci ca pe bucăţi literare. Instalarea criticii autoreferenţiale a raţiunii în discursuri fără localizare, aşa-zicând peste tot şi nicăieri, o face aproape imună la interpretări concurente. Asemenea discursuri fac nesigure criteriile instituţionali-zate ale failibilismului; când argumentaţia deja s-a pierdut, ele permit mereu un ultim cuvânt: că oponentul a înţeles greşit sensul întregului joc de vorbire, că în *maniera* sa de a răspunde a comis o eroare categorială.

Variantele de critică a raţiunii care nu-şi iau în consideraţie

propriile fundamente sunt înrudite şi sub un alt aspect. Ele se lasă ghidate de intuiţii
normative ce trec dincolo de limita a ceea ce s-ar putea include în domeniul acelei „alterităţi a raţiunii" indirect invocate. Fie că modernitatea este descrisa drept context de viaţă reificat şi devalorizat, ca făcut tehnic disponibil sau dilatat totalitar, ca luat sub dominaţie, omogenizat, încarcerat, denunţările sunt mereu inspirate de o sensibilitate aparte pentru leziuni complexe şi violenţe sublimate. în această sensibilitate este înscrisă imaginea unei inter-subiectivităţi nevătămate, ce i se întrezărise mai înainte tânărului Hegel ca totalitate etică. Cu contraconceptele, folosite ca formule goale, de Fiinţă şi suveranitate, de putere, diferenţă şi non-identic, această critică trimite neîndoielnic la conţinuturi ale experienţei estetice; însă valorile, derivate de aici şi explicit adoptate, ale graţiei şi iluminării, ale raptului extatic, ale integri-tăţii corporale, ale satisfacerii dorinţelor şi ale intimităţii protectoare nu acoperă mutaţia morală, pe care şi aceşti autori o deplasează tacit către un praxis de viaţă intact; ce nu aduce doar concilierea cu natura internă. între fundamentele normative declarate şi cele mascate există o disproporţie ce se explică prin refuzul *non-dialectic* al subiectivităţii. Cu acest principiu al modernităţii sunt respinse nu doar consecinţele vătămătoare ale unei autoreferiri obiectualizante, ci şi *celelalte* conotaţii, pe care subiectivitatea le purtase cu sine ca pe o promisiune neîmplinită: perspectiva unui praxis conştient de sine, în care autodeterminarea solidară a tuturor ar trebui să se poată asocia cu realizarea de sine a fiecărui individ. Este respins tocmai ceea ce o modernitate care se autoasigură înţelesese cândva prin conceptele de conştiinţă de sine, autodeterminare şi autorealizare. Din respingerea globală a formelor moderne de viaţă se explică un alt punct slab ale acestor discursuri: interesante în principiu, ele rămân nediferenţiate în rezultate. Criteriile pe baza cărora Hegel şi Marx, iar apoi Max Weber şi Lukâcs distinseseră aspectele emancipativ-conciliatoare de acelea represiv-scindatoare ale raţionalizării sociale s-au tocit. între timp, critica a atacat şi subminat şi conceptele cu care acele aspecte se lăsau astfel diferenţiate încât devenea vizibilă articularea lor paradoxală. Iluminism şi manipulare, conştient şi inconştient, forţe de producţie şi forţe distructive, autorealizare expresivă şi desublimare represivă, efecte ce garantează libertatea şi efecte ce o resping, adevăr şi ideologie - acum toate aceste momente se amestecă. Ele nu sunt legate conflictual în vreun funest raport funcţional -complici involuntari într-un proces contradictoriu ce

străbate conflictul oponenţilor. Diferenţele şi contradicţiile sunt acum subminate, chiar demolate, într-o aşa măsură încât critica, în peisajul plat şi searbăd al unei lumi total administrate, calculate şi luate în stăpânire, nu mai poate oferi contraste, nuanţe şi gradaţii ambivalenţe. Cu siguranţă, teoria lumii administrate a lui Adorno sau teoria puterii a lui Foucault sunt mai productive, mai direct informative decât expunerile lui Heidegger sau ale lui Derrida asupra tehnicii ca *Gestell* sau asupra esenţei totalitare a politicului. Dar cu toate acestea ele sunt insensibile la conţinutul în înalt grad *ambivalent* al modernităţii culturale şi sociale. Această nivelare se lasă observată şi în cadrul comparării diacronice a formelor de viaţă moderne şi premoderne. Costurile atât de ridicate ce erau înainte cerute populaţiei (în dimensiunile muncii manuale, ale condiţiilor materiale de viaţă, ale posibilităţii individuale de alegere, ale siguranţei juridice şi procedurii penale, ale participării politice, ale formării şcolare etc.) abia de sunt luate îa seamă.

E demn de remarcat că, în abordările specifice criticii raţiunii, nu este prevăzut vreun loc sistematic pentru praxisul cotidian. Pragmatismul, fenomenologia şi filosofia hermeneutică au ridicat categoriile acţiunii, vorbirii şi convieţuirii cotidiene la rang epistemologic. Marx caracterizase chiar praxisul cotidian drept locul preeminent în care conţinutul raţional al filosofiei trebuia să se verse în formele de viaţă ale unei societăţi emancipate. Dar Nietzsche a îndreptat.privirea succesorilor săi în aşa măsură către fenomenele *extracotidianului,* încât această privire doar trece dispreţuitoare peste praxisul cotidian ca peste ceva pur derivat sau inautentic. în acţiunea comunicativă, aşa cum am văzut[5]", momentul creativ al constituirii lingvistice a lumii alcătuieşte un *sindrom* împreună cu momentele cognitiv-instrumental, moral-practic şi expresiv ce aparţin funcţiunilor lingvistice intramundane ale expunerii, ale relaţiei interpersonale şi exprimării subiective. Din fiecare dintre aceste momente s-au diferenţiat în modernitate „sfere valorice" - şi anume, pe de o parte, arta, literatura şi o critică specializată în chestiuni de gust pe axa *deschiderii lumii,* iar pe de altă parte, discursuri ce rezolvă probleme, specializate în chestiuni de adevăr şi dreptate, pe axa *proceselor intramundane de învăţare.* Aceste sisteme cognitive ale artei şi criticii, ştiinţei şi

filosofiei, dreptului şi moralei s-au depărtat cu atât mai mult de comunicarea cotidiană, cu cât au adoptat mai strict şi mai unilateral câte o singură funcţiune a limbii şi un criteriu de validitate. însă, din cauza acestei abstracţii, ele nu trebuie să fie considerate *per se* drept fenomene simptomatice de decădere ale unei raţiuni centrate în subiect.

Pentru nietzscheanism, diferenţierea între ştiinţă şi morală se înfăţişează drept procesul de constituire al unei raţiuni ce a uzurpat şi sufocat în acelaşi timp forţa poetic-deschizătoare de lume a artei. Modernitatea culturală îi apare ca un tărâm al groazei, caracterizat de trăsăturile totalitare ale

Note:

' Vezi mai sus prelegerea XI.

unei raţiuni centrate în subiect, raţiune ce se suprasolicită structural pe sine. Din această imagine sunt excluse trei fapte simple. Este vorba, mai întâi, de faptul că acele experienţe estetice, doar în lumina cărora trebuie să se revele adevărata natură a unei raţiuni exclusive, depind de acelaşi proces de diferenţiere ca şi ştiinţa şi morala. Apoi, realitatea că modernitatea culturală îşi datorează sciziunea în discursuri speciale asupra chestiunilor legate de gust, de adevăr şi de dreptate unei creşteri a cunoaşterii greu de contestat. Şi, mai înainte de toate, situaţia că doar modalităţile schimbului între aceste sisteme de cunoaştere şi praxisul cotidian decid dacă câştigurile abstracţiei acţionează destructiv asupra lumii vieţii.

Din perspectiva sferelor valorice individuale, sindromul lumii cotidiene se prezintă ca „viaţă" sau ca „praxis" sau ca „moralitate", cărora li se opun „arta" sau „teoria" sau „morala". Despre rolul specific de mediator al criticii sau filosofiei am vorbit deja într-un alt context. Transpunerea *nemijlocită* a cunoaşterii specializate în sferele publice şi private ale cotidianităţii poate, pe de o parte, să pună în pericol autonomia şi sensul propriu ale sistemelor de cunoaştere, iar pe de altă parte să lezeze integritatea contextelor ce ţin de lumea vieţii. O cunoaştere specializată doar pe un criteriu de validitate, ce pervadează

necontextual întreaga gamă a spectrului validităţii praxisului cotidian, scoate din echilibru infrastructura comunicativă a lumii vieţii. Intervenţiile subcomplexe de acest tip conduc la estetizarea sau scientizarea sau moralizarea domeniilor de viaţă individuale şi produc efecte pentru care se pot găsi exemple drastice de genul contraculturilor expresivistice, reformelor înfăptuite în manieră tehnocratică sau mişcărilor fundamentaliste.

Cu siguranţă, prin relaţia complicată între *culturi* ale experţilor şi ale cotidianului nu sunt deloc atinse paradoxurile mai adânci ale raţionalizării *sociale.* Căci aici este vorba de o reificare sistematic indusă a praxisului cotidian, la care mă voi întoarce din nou. Deja primii paşi pe calea diferenţierii în imaginea asupra lumii vieţii, ambiguu raţionalizată, a societăţilor moderne aduc la conştiinţă acea problemă de care dorim să ne ocupăm în această ultimă prelegere.

Unei critici nivelatoare a raţiunii i se pot reproşa nediferenţierile sale doar pe baza unor descrieri care, în ceea ce le priveşte, sunt conduse de intuiţii normative. Acest conţinut normativ trebuie, pentru a nu rămâne arbitrar, să poată fi obţinut şi justificat din potenţialul raţional imanent praxisului cotidian. Conceptul, introdus mai întâi provizoriu, de raţiune comunicativă -concept ce depăşeşte pe acela al raţiunii centrate în subiect - trebuie să ne scoată din paradoxurile şi nivelările unei critici autoreferenţiale a raţiunii. Pe de altă parte, el trebuie să se afirme împotriva impunerii concurente a unei

teorii sistematice care, lăsând în genere deoparte problema raţionalităţii, abandonează *orice* concept al raţiunii ca pe o piedică veteroeuropeanâ şi moşteneşte dezinvoltă filosofia subiectului (ca şi teoria puterii a adversarului său celui mai acerb). Această dublă opunere frontală face din reabilitarea conceptului de raţiune o întreprindere de două ori riscantă. Ea trebuie să se apere din ambele părţi: anume de decăderea din nou în capcanele unei gândiri centrate în subiect, gândire care n-a reuşit să menţină liberă constrângerea neconstrângătoare a raţiunii, şi de trăsăturile *totalitare* ale unei raţiuni *instrumentale,* ce face din

toate câte sunt împrejurul său şi din sine însăşi un obiect, ca şi de trăsăturile *totalizante* ale unei raţiuni *indusive* care-şi încorporează totul şi, la capăt, triumfă ca unitate peste toate diferenţele. Filosofia praxisului voia să sustragă conţinuturile normative ale modernităţii unei raţiuni întrupate în evenimentul mediator al praxisului social. Se schimbă oare perspectiva totalităţii incorporată acestui concept, dacă conceptul fundamental de acţiune comunicativă îl înlocuieşte pe acela de muncă socială?

II

Conform lui Marx, praxisul social se întinde pe dimensiunile timpului istoric şi spaţiului social şi mediază *natura subiectivă* a indivizilor ce cooperează în orizontul unei *naturi în sine* înconjurătoare, ce cuprinde cosmic şi istoria speciei umane, cu *natura* exterioară *obiectivată* în intervenţii mediate de trup. Procesul mediator al muncii se raportează, deci, la natură sub trei aspecte diferite - sub acela al naturii *trăite,* înzestrate cu necesităţi, a subiecţilor, acela al naturii obiective *abordate şi elaborate obiectual* şi, în fine, sub acela al naturii în sine *presupuse* ca orizont şi fundament în muncă. Cu aceasta munca, aşa cum am văzut în a treia prelegere,, este interpretată în sens estetico-productiv şi reprezentată ca proces circular al alienării, obiectivării şi aproprierii de forţe esenţiale. Procesul automedierii naturii asumă, aşadar, pentru sine *autorealizarea subiecţilor* activi ce funcţionează în el. Ambele sunt procese de autoproducere; ele se produc pe sine din propriile lor produse. în egală măsură, societatea apărută din acest praxis este concepută ca produs al forţelor şi relaţiilor de producţie create în şi prin ea. Figura de gândire a filosofiei praxisului ne constrânge să dizolvăm în totalitatea unui proces autoreferenţial de reproducere momentele muncii şi naturii, ce mai întâi se raportau distinct unul la celălalt. în cele din urmă, natura însăşi este aceea care, prin reproducerea macrosubiectului societăţii şi subiecţilor ce acţionează în ea, se reproduce pe sine. Nici Marx nu s-a sustras ideii

hegeliene de totalitate. Această idee se modifică, dacă praxisul social nu mai este gândit în mod primar ca proces al muncii.
Cu conceptele, completându-se reciproc, de acţiune comunicativă şi de lume a vieţii este introdusă o diferenţă între determinări, care — spre deosebire de diferenţa între muncă şi natură - nu se mai dizolvă din nou ca momente într-o unitate superioară. Cu siguranţă, reproducerea lumii vieţii se hrăneşte din contribuţiile acţiunii comunicative, în timp ce aceasta, la rândul ei, este dependentă de resursele lumii vieţii.[512] Nu ne este, însă, permis să ne reprezentăm acest proces circular după modelul autoproducerii ca pe o producere din propriile-i produse şi chiar să o asociem cu autorealizarea. Altfel, am ipostazia procesul înţelegerii - aşa cum se întâmplă în filosofia praxisului cu procesul muncii - drept survenire a medierii, şi am dilata lumea vieţii -aşa cum se întâmplă cu spiritul în filosofia reflecţiei - până la totalitatea unui subiect de nivel superior. Diferenţa dintre lumea vieţii şi acţiunea comunicativă nu este recuperată într-o unitate: ea chiar se *adânceşte* în măsura în care reproducerea lumii vieţii nu mai este ghidată *de-a lungul mediului* care este acţiunea orientată către înţelegere, ci *impusă* operaţiilor de interpretare ale actorilor înşilor. în măsura în care deciziile de tipul da/nu, ce stau la baza praxisului comunicativ cotidian, nu se reduc la o înţelegere normativă impusă, ci provin din procesele cooperative de interpretare ale participanţilor înşilor, formele de viaţă *concrete* şi structurile *generale* ale lumii vieţii *se separă între ele.* între totalităţile ce se prezintă la plural ale formelor de viaţă există anumite asemănări de familie; ele se suprapun şi se întrepătrund, dar nu sunt din nou cuprinse într-o supertotalitate. Căci multiplicitatea şi dispersia se constituie în cursul unui proces de abstractizare, prin intermediul căruia *conţinuturile* lumilor individuale ale vieţii se disting tot mai puternic de *structurile* generale ale lumii vieţii.
Considerată ca *resursă,* lumea vieţii se articulează, în funcţie de componentele „furnizate" de acţiunile verbale - adică de elementele lor propo-ziţionale, ilocuţionare şi intenţionale — în cultură, societate şi persoană. Numesc *cultură*[513] acea rezervă de cunoaştere din care cei ce acţionează comunicativ, în actul înţelegerii lor asupra a ceva din lume, îşi procură interpretări producătoare de consens. Numesc *societate* (în sensul restrâns al unei componente a lumii vieţii) acele ordini legitime, din care cei ce acţionează comunicativ, intrând în relaţii interpersonale,

creează o solidaritate bazată pe apartenenţe la un grup. *Personalitatea* serveşte drept termen artificial pentru

Note:

' Cf. Fig. 23 în J. Habermas (1981), voi. II, 217.

[1] în cele ce urmează mă bazez pe expunerile mele din J. Habermas (1981), voi. II, 209.

competenţele dobândite ce fac un subiect capabil de vorbire şi acţiune şi, prin aceasta, îl fac în stare să participe, într-un context dat, la procese de înţelegere şi să-şi afirme propria identitate în raporturile schimbătoare ale interacţiunilor. Această strategie conceptuală o rupe cu concepţia tradiţională, păstrată şi de filosofia subiectului şi a praxisului, concepţie conform căreia societăţile sunt compuse din colective iar acestea, la rândul lor, din indivizi. Indivizii şi grupurile sunt numai într-un sens metaforic „apartenenţi" la o lume a vieţii.

Cu siguranţă, reproducerea simbolică a lumii vieţii se realizează ca un proces circular. Nucleele structurale ale lumii vieţii sunt „făcute posibile" la rândul lor de către procesele corespunzătoare de reproducere, iar acestea, în ce le priveşte, de către contribuţiile acţiunii comunicative. *Reproducerea culturală* asigură că (pe dimensiunea semantică) situaţiile noi ce apar sunt asociate condiţiilor existente ale lumii: ea asigură continuitatea tradiţiei şi o coerenţă a cunoaşterii suficientă pentru nevoile de înţelegere ale praxisului cotidian. *Integrarea socială* asigură că situaţiile noi ce apar (pe dimensiunea spaţiului social) sunt asociate condiţiilor existente ale lumii; ea procură coordonarea acţiunilor prin intermediul relaţiilor interpersonale legitim reglementate şi perpetuează identitatea grupurilor. în fine, *socializarea* apartenenţilor asigură faptul că situaţiile noi ce apar (pe dimensiunea timpului istoric) sunt asociate condiţiilor existente ale lumii; ea asigură, pentru generaţiile ulterioare, dobândirea capacităţilor generalizate de acţiune şi se îngrijeşte de atingerea unui acord între istoriile indivizilor şi formele de viaţă colective. în aceste trei procese de reproducere se înnoiesc, aşadar, scheme de interpretare capabile de consens (sau „cunoaştere validă"), relaţii interpersonale legitim ordonate (sau

„solidarităţi"), ca şi capacităţi de acţiune (sau „identităţi personale").

Dacă acestea sunt acceptate drept o descriere teoretică a reproducerii simbolice echilibrate şi neperturbate a lumii vieţii, putem urmări - mai întâi printr-un experiment mental - întrebarea: în ce direcţie ar trebui să varieze structurile lumii vieţii, dacă reproducerea neperturbată ar putea fi garantată tot mai puţin de către modurile de viaţă tradiţional inculcate, păstrate şi consimţite de către o formă concretă de viaţă - şi tot mai mult garantate de către consensurile riscant atinse, aşadar de către-acţiunile cooperative ale înşişi agenţilor comunicativi.

Aceasta este, desigur, o proiecţie idealizantă, dar nu complet arbitrară. Căci pe acest fundal al experimentului ideal se conturează linii factuale de dezvoltare ale lumilor moderne ale vieţii: abstragerea de structuri *universale* ale lumii vieţii din configuraţii de fiecare dată particulare ale totalităţii lumilor vieţii, ce se prezintă de fiecare dată la plural. în plan cultural, nucleele de tradiţie ce asigură identitatea se separă de conţinuturile concrete de care erau altădată strâns întreţesute în imagini mitice ale lumii. Ele se contractă în elemente abstracte precum concepte ale lumii, presupoziţii ale comunicării, procedee argumentative, valori fundamentale abstracte etc. în planul societăţii, se cristalizează principii generale din contexte particulare, la care acestea aderau cândva în societăţile primitive. în societăţile moderne, se impun principii ale ordinii juridice şi ale moralei ce sunt tot mai puţin adaptate la forme particulare ale vieţii. Pe planul personalităţii, structurile cognitive dobândite în procesul socializării se despart în măsură tot mai mare de conţinuturile cunoaşterii culturale, cu care altă dată erau integrate în „gândirea concretă". Obiectele pe care se pot exercita competenţele formale devin tot mai variabile. Dacă la aceste tendinţe luăm în considerare numai gradul de libertate pe care îl câştigă componentele structurale ale lumii vieţii, rezultă drept puncte de fugă: pentru cultură, o stare de revizuire de durată a tradiţiilor fluidizate, adică devenite reflexive; pentru societate, o stare de dependenţă a ordinilor legitime de proceduri formale (în ultimă instanţă discursive) ale stabilirii şi întemeierii normelor; pentru

personalitate, o stare de riscant autocontrol al unei identităţi a eului în grad înalt abstractă. Apar de aici constrângeri structurale în vederea disoluţiei critice a cunoaşterii garantate, în vederea impunerii unor valori şi norme generalizate şi în vederea individualizării autocontrolate (întrucât identităţile abstracte ale eului trimit la o autorealizare în proiecte autonome de viaţă).
Această separare între formă şi conţinut aminteşte vag de determinările, bogate în tradiţie, al unui „praxis raţional": conştiinţa de sine revine sub forma unei culturi devenite reflexive, autodeterminarea - în valori şi norme generalizate, autorealizarea în individualizarea avansată a subiecţilor socializaţi, însă creşterea în reflexivitate, universalism şi individualizare prin care trec nucleele structurale ale lumii vieţii în cursul diferenţierii lor nu mai pot fi descrise adecvat drept creştere a dimensiunilor raportării la sine a unui subiect. Şi numai în această descriere - specifică filosofiei subiectului -putea raţionalizarea socială a desfăşurării potenţialului raţional al praxisului social să fie reprezentată drept *autore/lecţie* a unui macrosubiect social. Teoria comunicării se poate lipsi de această figură de gândire. Acum se actualizează reflexivitatea culturii, generalizarea normelor şi valorilor, acuta individualizare a subiecţilor socializaţi. Acum se intensifică conştiinţa critică, constituirea autonomă a voinţei, individualizarea; se întăresc, deci, acele momente de raţionalitate ce altă dată erau atribuite praxisului subiecţilor - în condiţiile unei reţele tot mai ample şi mai fin ţesute de intersu-biectivitate produsă lingvistic. Raţionalizarea lumii vieţii înseamnă diferen-

ţiere şi condensare în acelaşi timp - condensarea texturii fluctuante a unei ţesături de fire intersubiective, ce ţine laolaltă elementele tot mai net diferenţiate ale culturii, societăţii şi persoanei. Modul de reproducere al lumii vieţii nu se modifică, cu siguranţă, în manieră lineară în direcţia caracterizată prin cuvintele-cheie reflexivitate, universalism abstract şi individualizare. Lumea raţionalizată a vieţii asigură mai degrabă

continuitatea contextelor de sens cu mijloacele discontinue ale criticii; păstrează contextul social-integra-tiv cu mijloacele riscante ale universalismului ce izolează individualist; şi sublimează, cu mijloacele unei socializări extrem individualizatoare, puterea oprimatoare a raportului genealogic într-o universalitate fragilă şi vulnerabilă. Numai că în aceste *mijloace* se desfăşoară - cu cât structurile diferenţiate ale lumii vieţii operează mai abstract în formele de viaţă tot mai particu-larizate - potenţialul raţional al acţiunii orientate către înţelegere. Acest lucru poate fi clarificat prin următorul experiment ideal. în câmpul semantic, continuităţile nu ar trebui să se rupă nici chiar atunci când reproducerea culturală ar putea decurge *doar prin* intermediul criticii. Desfăşurarea potenţialului de negaţie al înţelegerii lingvistice devine în lumea structural diferenţiată a vieţii condiţie *necesară* pentru ca textele să se lege între ele şi ca tradiţiile - care trăiesc tocmai din forţa de convingere -să poată fi continuate. Tot atât de puţin ar trebui să se rupă, în spaţiul social, acea reţea intersubiectivă ţesută din relaţii reciproce de recunoaştere, dacă integrarea socială ar putea avea loc *doar* prin intermediul unui universalism abstract şi totodată orientat individualist. Procedeele constituirii discursive a voinţei în lumea diferenţiată a vieţii sunt destinate să asigure - tocmai prin intermediul considerării egale a intereselor fiecărui individ - legătura socială a tuturor cu toţi. în calitate de participant la discursuri, individul este în fapt lăsat în seama sa însuşi, cu al său da sau nu de neînlocuit, numai cu condiţia ca el să rămână inserat, prin intermediul căutării cooperative a adevărului, într-o comunitate universală. Niciodată substanţa universalului, în succesiunea istorică a generaţiilor, n-ar trebui să se dizolve în neant, dacă procesele de socializare s-ar putea derula *doar* în pragul unei extreme individualizări, în lumea structural diferenţiată a vieţii, un principiu este ca atare recunoscut ca eficient de la început, încât socializarea se efectuează în acelaşi raport ca individualizare, aşa cum, invers, indivizii se constituie social. Cu sistemul pronumelor personale este inserată în uzajul lingvistic, orientat către înţelegere, al interacţiunii socializatoare o inexorabilă constrângere la individualizare; însă în acelaşi mediu lingvistic intră în acţiune puterea inter-subiectivităţii socializante.

Figurile de gândire ale teoriei intersubiectivităţii fac, deci, inteligibil motivul pentru care examinarea critică şi conştiinţa failibilistică ajung chiar să întărească continuitatea unei tradiţii ce şi-a pierdut naturaleţea; de ce procedee abstract-universaliste ale formării discursive a voinţei ajung chiar să întărească solidaritatea în contexte de viaţă ce nu mai sunt legitimate tradiţional; de ce spaţii de joc lărgite pentru individualizare şi autorealizare ajung chiar să solidifice şi să stabilizeze un proces de socializare ce s-a desprins de modelele fixe ale socializării. Dacă recuperăm pe această cale conţinutul normativ al modernităţii, conţinut ce nu se sustrage, e adevărat, intenţiilor, ci doar conceptelor filoso-fiei praxisului, se dezmembrează cele trei momente, ce altădată fuseseră combinate în *Dialectica iluminismului:* acolo, subiectivitatea trebuia, ca principiu al modernităţii, să determine şi conţinutul normativ al acesteia; simultan, raţiunea centrată în subiect conducea la abstracţii ce scindau totalitatea etică; cu toate acestea, numai autoreflecţia născută din subiectivitate, dar tinzând dincolo de limitările acesteia, trebuia să se păstreze ca putere a concilierii. Filosofia praxisului îşi însuşise acest program în felul ei. Pentru Marx, analiza antagonismului de clasă, depăşirea acestuia pe calea revoluţiei şi eliberarea potenţialului emancipator al forţelor de producţie acumulate constituiau trei momente înlănţuite prin concepte fundamentale. în această privinţă, conceptul de raţiune - acela derivat din intersubiectivitatea produsă lingvistic din structuri şi concretizat în procesele de raţionalizare a lumii vieţii - nu oferă nici un echivalent pentru conceptul, utilizat în filosofia istoriei, al unui praxis în sine raţional. Din momentul în care abandonăm înţelegerea societăţii specifică filosofiei praxisului ca fiind una autorefe-renţială, a unui macrosubieet ce înglobează şi subiecţii particulari, cad şi re-prezentările-model corespunzătoare pentru diagnoza şi stăpânirea crizei: sciziunea şi revoluţia. Dat fiind că eliberarea succesivă a potenţialului conţinut în acţiunea comunicativă nu mai este gândit ca autoreflecţie asupra sinelui la scară mărită, această determinare a conţinutului normativ al modernităţii nu poate prejudicia nici instrumentele conceptuale ale diagnozei crizei, nici modalitatea de a o stăpâni.
O dată cu gradul de raţionalizare a unei lumi a vieţii nu creşte deloc şi probabilitatea proceselor de reproducere lipsite de

conflicte - pur şi simplu se deplasează nivelul la care pot apărea conflicte. Cu diferenţierea structurilor lumii vieţii se multiplică doar formele de manifestare ale patologiilor sociale, în funcţie de care latură a unei componente structurale este insuficient asigurată: pierderea sensului, stările de anomie şi psihopatologiile

sunt doar cele mai aparente, dar nu şi unicele clase de simptome.[514] Astfel, cauzele patologiilor societăţii, care în modelul scindării unui macrosubiect mai puteau fi încă *adunate* în jurul antagonismului de clasă, se fragmentează acum în contingenţe istorice amplu împrăştiate. Trăsăturile patologice ale societăţilor moderne se combină în structuri patologice doar în măsura în care devine vizibilă o preponderenţă a formelor economice şi birocratice, în genere cognitiv-instrumentale, ale raţionalităţii. Profilul neregulat al potenţialelor de raţionalitate *inegal exploatate* elimină din instanţa explicativă procesul circular paralizat al automedierii unui macrosubiect *scindat.*[515]
Este clar că nu am atins deloc, cu asemenea reflecţii, întrebarea care a constituit punctul de plecare al filosofiei praxisului. Atâta timp cât, aşa cum am făcut până acum, nu luăm în considerare reproducerea materială a lumii vieţii, nu atingem nici măcar vechiul nivel problematic. Marx alesese deja „munca" drept concept fundamental, deoarece el putea observa cum structurile societăţii burgheze erau *tot mai puternic* marcate de munca abstractă, aşadar de un tip de muncă retribuită controlată prin intermediul pieţei, valorizată capitalist şi organizată antreprenorial. Această tendinţă a slăbit clar între timp.[516] Dar cu aceasta, *tipul* de patologie socială, pe care Marx îl analizase pe baza abstracţiei reale a muncii alienate, nu a dispărut.
III
Abordarea cu mijloacele teoriei comunicării pare să poată salva conţinutul normativ al modernităţii doar cu preţul unor abstracţii idealiste, încă o dată se ridică suspiciunea faţă de purismul raţiunii comunicative pure

Note:

'   A se vedea figura 22 în J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns,* cit., voi. II, p. 215.

" Ideologiile pe care le acoperă antagonismele respinse de noi nu se mai lasă atribuite conştiinţei false a colectivităţilor; ele sunt reduse la modele ale unei comunicări cotidiene sistematic distorsionate. Aici, unde organizarea exterioară a discursului *(Rede)* transmite organizării interne a acestuia o presiune ce nu mai poate fi ascunsă şi o deformează pe aceasta în aşa măsură încât legăturile interne între semnificaţie şi validitate, semnificaţie şi intenţie, semnificaţie şi performarea acţiunii se dizolvă (cf. J. Habermas, *Uberle-gungen zur Kommunikationspathologie,* în idem, *Vorstudien und Ergănzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns,* Ffm. 1984, 226 sqq.) - aici, aşadar, în comunicarea *alterată,* totalitatea etică *scindată* a lui Hegel şi praxisul alienat al lui Marx se lasă recunoscute ca forme de intersubiectivitate mutilată. Pe această cale ar trebui recuperate, cu mijloacele pragmaticii formale, şi analizele discursului ale lui Foucault. [51] C. Offe, „Arbeit als soziologische Schlusselkategorie?" în idem, Arbeitsgesellschaft, Ffm 1984, 13 sqq.

- de această dată, faţă de o descriere abstractă a unor lumi ale vieţii raţionalizate, ce nu dă nici o socoteală de constrângerile reproducerii materiale. Pentru a îndepărta această suspiciune, va trebui să arătăm că teoria comunicării îşi poate aduce contribuţia la explicarea modului în care, în modernitate, o economie de piaţă se întrepătrunde funcţional cu statul ce monopolizează forţa, se autonomizează faţă de lumea vieţii sub forma unui fragment de socialitate liber de norme şi opune imperativelor raţionale ale lumii vieţii propriile sale imperative, întemeiate pe conservarea sistemului. Marx este primul care a analizat acest conflict între imperative ale sistemului şi ale lumii vieţii în forma unei dialectici a muncii moarte şi vii, abstracte şi concrete, şi a ilustrat energic, pe baza materialului oferit de istoria socială, pătrunderea noului mod de producţie în lumile tradiţionale ale vieţii. Tipul de raţionalitate sistemică care a devenit pentru prima oară evident în logica specială a autovalorificării capitalului a luat neîndoielnic în dominaţie, între timp, şi alte domenii de acţiune.

Lumile vieţii se mai pot încă diferenţia structural, ele pot constitui, pentru domeniile funcţionale ale reproducerii culturale, ale integrării sociale şi ale socializării, sisteme parţiale înalt

specializate (şi părţi ale părţilor subsistemelor) - complexitatea fiecărei lumi a vieţii este strict limitată de capacitatea redusă a mecanismului înţelegerii. în măsura în care o lume a vieţii se raţionalizează, creşte şi necesarul de înţelegere cerut participanţilor la o acţiune comunicativă. Prin aceasta, creşte simultan şi riscul.de disensiune al unei comunicări, ce produce efecte de punere în legătură doar prin dubla negare a pretenţiilor de validitate. Limba normală este un mecanism de coordonare a acţiunii riscant, totodată costisitor, imobil şi limitat în capacitatea sa de acţiune. Semnificaţia actelor de vorbire individuale nu se lasă, de fapt, detaşată de orizontul de sens complex al lumii vieţii; această semnificaţie rămâne întreţesută cu cunoaşterea de fond intuitiv prezentă a participanţilor la acţiune. Abundenţa de conotaţii, bogăţia de funcţii şi puterea de variaţie a folosirii orientate către înţelegere a limbii sunt numai reversul unei referiri la totalitate ce nu admite nici o lărgire arbitrară a capacităţii de înţelegere a praxisului cotidian.
Dat fiind că lumile vieţii îşi pot permite doar un nivel limitat de resurse de coordonare şi înţelegere, la un nivel determinat de complexitate limba comună trebuie degrevată cu ajutorul acelui tip de limbaje speciale pe care Parsons l-a cercetat pe baza exemplului banului. Un efect de degrevare intră în acţiune doar atunci când mediul coordonării acţiunii nu mai trebuie utilizat simultan pentru *toate* funcţiile limbajului. Prin înlocuirea parţială a limbii comune, se reduce şi legătura acţiunilor coordonate comunicativ cu

contextele lumii vieţii. Procesele sociale astfel eliberate devin „demundani-zate", adică scoase din acele referiri la totalitate şi acele structuri ale intersu-biectivităţii, în care se intersectează cultura, societatea şi personalitatea. Pentru o asemenea degrevare sunt disponibile în special funcţiuni ale reproducerii materiale, căci acestea nu au nevoie *per se* de acţiuni comunicative pentru a fi îndeplinite. Schimbările de stare în substratul material se reduc nemijlocit la evenimente şi urmări agregate ale intervenţiilor cu finalitate în lumea obiectivă. Cu

siguranţă, şi aceste acţiuni teleologice au nevoie de coordonare; ele trebuie să fie integrate social. însă integrarea poate decurge doar prin intermediul unui limbaj *sărăcit* şi *standardizat* ce coordonează acţiuni specific funcţionale - ca, de exemplu, producerea şi distribuirea de bunuri şi servicii - fără să greveze integrarea socială cu costurile unor procese de înţelegere riscante şi neeconomice şi fără să se lege, prin intermediul limbii comune, de procesele tradiţiei culturale şi socializării. Pentru aceste condiţii ale unui limbaj de control special codificat, mediul care este banul este evident suficient. El s-a desprins din limba comună sub forma unui cod special adaptat situaţiilor standard (ale schimbului), cod care, pe baza unei structuri de preferinţă (a cererii şi ofertei) condiţionează în mod eficace pentru coordonare decizii de acţiune, fără să trebuiască a recurge la resursele lumii vieţii.
însă banul nu face posibile doar forme de interacţiune specific demun-danizate, ci şi constituirea unui sistem parţial cu funcţii specifice care-şi desfăşoară relaţiile sale cu ambientul prin intermediul banului. Din perspectivă istorică, o dată cu capitalismul s-a născut un sistem economic ce-şi reglează prin canale monetare atât circuitul intern, cât şi schimburile sale cu sectoarele învecinate non-economice (bugetul privat şi statul). Instituţionali-zarea muncii salarizate pe de o parte, a statului fiscal pe de alta au fost pentru noul mod de producţie tot atât de constitutive ca şi forma de organizare a întreprinderii capitaliste în interiorul sistemului economic. Pe măsură ce procesul de producţie a fost centrat pe munca salarizată, iar aparatul de stat cuplat cu producţia prin intermediul veniturilor provenite din impozite aplicate angajaţilor, s-au constituit ambiente complementare. Pe de o parte, aparatul de stat devine dependent de un sistem economic controlat de către medii; aceasta a condus, între altele, la faptul că puterea legată de posturi oficiale şi persoane a fost asimilată structurii unui mediu de control, aşadar că puterea a fost asimilată banului. Pe de altă parte, formele tradiţionale ale muncii şi vieţii s-au dizolvat sub efectul intervenţiei muncii lucrative organizate în forma întreprinderii. Plebeizarea populaţiei rurale şi proletariza-

rea muncitorimii polimorf concentrate în oraşe au devenit primul caz exemplar al unei reificări induse sistemic a praxisului cotidian. Cu procesele de schimb ce se desfăşoară prin intermediul mediilor se naşte, în societăţile moderne, un al treilea nivel al raporturilor funcţionale devenite autonome - deasupra planului interacţiunilor simple, cât şi deasupra formelor de organizare încă legate de lumea vieţii. Raporturile de interacţiune autonomizate în subsisteme, extinzându-se dincolo de orizontul lumii vieţii, se concretizează în a doua natură a unei socialităţi libere de norme. Această decuplare între sistem şi lumea vieţii este resimţită, în interiorul lumilor moderne ale vieţii, drept o *reificare a formelor de viaţă.* Hegel a reacţionat la această experienţă fundamentală cu conceptul „pozitivului" şi cu ideea unei totalităţi etice scindate; Marx a abordat-o mai specific, analizând cazul muncii industriale alienate şi-al antagonismului de clasă. Plecând de la premise ale filosofiei subiectului, ambii subestimau evident sensul propriu al domeniilor de acţiune integrate sistemic, domenii care se deta-şează de structurile intersubiectivităţii până acolo încât nu mai arată nici o analogie structurală cu domeniile de acţiune integrate social, diferenţiate *înăuntrul* unei lumi a vieţii. Pentru Hegel şi Marx, sistemul nevoilor sau societatea capitalistă apăreau din procese de abstractizare care mai trimit încă la totalitatea etică sau la praxisul raţional şi rămân supuse structurilor acestora. Abstracţiile constituie momente neautonome în cadrul autoreferirii şi automişcării unui subiect de nivel superior, în care acestea trebuie să se reverse. La Marx, această depăşire ia forma unui praxis revoluţionar, care sparge specificitatea sistemică a autovalorificării capitalului, recuperează procesul economic autonomizat în orizontul lumii vieţii şi eliberează imperiul libertăţii de dictatele imperiului necesităţii. Revoluţia proprietăţii private a mijloacelor de producţie trebuie să atingă şi fundamentele instituţionale al mediului prin care economia capitalistă s-a diferenţiat. Revoluţia trebuie să redea spontaneitatea lumii înţepenite în legea valorii; în acelaşi moment, aparenţa obiectivă a capitalului se dizolvă în neant.

Această contopire a domeniilor de acţiune reificate sistematic în raportarea la sine spontană a spiritului sau a societăţii s-a lovit deja la hege-lienii de dreapta din prima generaţie, aşa cum am văzut, de contradicţii acute, împotriva nediferenţierii statului şi societăţii, ei au insistat pe distincţia obiectivă între sistem social şi

subiect statal. Succesorii lor neoconservatori imprimă deja tezei o turnură către afirmativ. Hans Freyer şi Joachim Ritter văd în dinamica reificării culturii şi societăţii doar reversul constituirii unui domeniu dezirabil al libertăţii subiective. Gehlen critică şi acest domeniu ca fiind o sferă goală, lipsită de orice imperativ obiectiv. Chiar şi aceia care, în

succesiunea lui Lukâcs, rămân ataşaţi conceptului de reificare, cad tot mai mult de acord cu oponenţii lor, în ce priveşte descrierea; sunt tot mai mult impresionaţi de neputinţa subiecţilor în faţa proceselor circulare de neinfluenţat ale sistemelor autoreferenţiale. Nu mai e aproape nici o diferenţă dacă unul acuză drept totalitate negativă ceea ce altul celebrează drept cristalizare, dacă unul denunţă drept reificare ceea ce altul omagiază tehnocratic drept legitate obiectivă. Această tendinţă a diagnozei prezentului în termenii teoriei societăţii se îndreaptă de decenii încoace către punctul din care funcţionalismul sistemic face motivul său central: el face subiecţii înşişi să se descompună în sisteme. El ratifică amuţit „sfârşitul individului", pe care Adorno îl izolase negativ-dialectic şi-l exorcizase ca fiind un destin autohărăzit. N. Luhmann presupune pur şi simplu că structurile intersubiectivităţii se dezagregă, că indivizii sunt desprinşi din lumea ce le este proprie vieţii -că sistemele personale şi sociale constituie unul pentru altul ambiente.[517] Condiţia barbară, pe care Marx o prevăzuse pentru cazul eşuării praxisului revoluţionar, este caracterizată printr-o completă subsumare a lumii vieţii imperativelor unui proces de valorizate privat de valori ale utilizării şi de muncă concretă. Funcţionalismul sistemic porneşte impasibil de la faptul că această condiţie s-a instalat deja, şi anume nu doar în suburbiile economiei capitaliste, ci şi în anticamera *tuturor* sistemelor funcţionale. Lumea vieţii, marginalizată, mai poate supravieţui doar dacă, în ceea ce o priveşte, se transformă într-un subsistem controlat de medii şi lasă în urmă, ca pe o piele de şarpe, praxisul comunicativ cotidian. în versiunea sa lulimanniană, funcţionalismul sistemic pe de o parte preia moştenirea filosofiei subiectului: el înlocuieşte subiectul autoreferent cu sistemul autoreferent; pe de altă parte,

el radicalizează critica nietzsche-eană a raţiunii: prin referirea la totalitatea lumii vieţii, înglobează orice tip de pretenţie a raţiunii.[518] Că Luhmann epuizează conţinutul reflexiv al acestor

Note:

[517] Vezi mai jos, Excurs asupra lui Luhmann.

■[11S] Faptul că şi Luhmann, ca şi criticii raţiunii, stau în succesiunea lui Nietzsche se înţelege mai bine dacă derivăm totalizarea criticii simple a ideologiei efectuate de Nietzsche încă o dată din punctul de vedere al filosofiei subiectului. Pentru aceasta, o reflecţie a lui Dieter Heinrich asupra ficţiunii şi adevărului e de mare ajutor. Drept punct de plecare serveşte acel context de reprezentări constituit ca necesar, valabil după criterii proprii, coerent în sine, al unui subiect al cunoaşterii ce operează autoreferent. Această conexiune raţională a lui „pentru sine" se poate dezvălui „pentru noi", pentru un observator exterior, ca o lume fictivă, dacă „îi este îngăduit a fi descrisă" într-un context preexistent şi inaccesibil „nu ca cunoaştere, ci doar ca instrument al unui mod de a acţiona." Evident, criticul demascator poate să se distanţeze de o lume fictivă doar în măsura în care o confirmă drept un context de sens constituit constrângător, necriticabil din interior şi prin aceasta raţional, şi-şi însuşeşte, dacă nu aceste criterii, atunci criterii

de raţionalitate în genere: „Intenţia critică poate domina doar atâta timp cât raţionalitatea, în pretenţia ei de legitimitate, era totuşi în fond neîngrădită. Până acum, critica ficţiunilor putea fi considerată şi drumul pe care se putea deschide calea către o raţionalitate eliberată de ficţiuni. Dar această formă de critică se poate şi întoarce împotriva ansamblului aşteptărilor ce erau legate de raţionalitate ca atare... Ea devine (apoi) o nouă formă de întemeiere justificativă pentru producerea aceloraşi ficţiuni." (D. Heinrich, *Versuch iiber Fiktion und Wahrheit,* în *Poetik und Hermeneutik,* voi. X, Munchen 1984, 513). Criticul total al ideologiei, care face acest pas fără reţineri, nu-şi mai poate considera întreprinderea în mod naiv ca fiind orientată spre adevăr. El identifică acum propria-i viaţă conştientă cu productivitatea şi libertatea unei potente vitale creatoare de ficţiuni şi stând ca fundament. La acest punct, drumurile se separă, evident. Fie sarcina criticii se lărgeşte până la a cuprinde întregul unei raţiuni ostilă ficţiunilor, care reprimă, exclude şi proscrie - cu o mare energie criminală - tot ceea ce ar putea întrerupe cercul închis al subiectivităţii sale autoreferente şi ar putea-o distanţa de ea însăşi. Pentru această critică radicală a raţiunii, validitatea adevărului mai poate apărea doar în domeniul obiectelor sale - ea însăşi îşi procură propria autentificare din orizontul forţelor vitale ce produc ficţiuni, adică din orizontul experienţelor estetice. Acestei estetizări - nemărturisite până la

Derrida - a unei critici continuate paradoxal i se oferă, bineînţeles, o alternativă. Putem continua gândirea ajunsă pe nivelul atins cu a doua treaptă a criticii ideologiei *într-o altă* direcţie, de îndată ce *abandonăm intenţia criticii înseşi.* Atunci, interesul se poate îndrepta în particular asupra modului în care subiecţii se afirmă în productivitatea şi libertatea lor originare prin intermediul ficţiunilor, utile vieţii, ale unei lumi constituite de fiecare dată autoreferenţial. Această cercetare foloseşte, ca să zicem aşa, frontal dimensiunea deschisă prin a doua reflecţie, „dimensiune a unui eveniment care este el însuşi pur factic, având însă proprietatea de a avea nevoie, pentru a continua, de iluzia înţelegerii" (D. Heinrich (1984), p. 514). Obiectul nu mai este acum raţiunea negatoare de ficţiuni, ci poiesis-ul autoconservării augmentatoare de viaţă a subiecţilor, care trăiesc cu şi din ficţiunile lor - ficţiuni ce trebuie afirmate doar în virtutea funcţiei lor. Aceasta înseamnă totodată o afirmare de natură *funcţionalistă* a valabilităţii adevărului, care este în genere constitutivă pentru reproducerea vieţii cu sens. Tocmai această vala-bilitate a adevărului raportată la perspectiva gnoseologică a fiecărui subiect - nici mai mult, dar nici mai puţin - trebuie să fie revendicată de către însăşi teoria ce s-a specializat într-o asemenea cunoaştere a reproducerii vieţii cu sens. Teoria trebuie să se înţeleagă chiar pe sine însăşi ca fiind un produs al asigurării autoaugmentative a supravieţuirii unui subiect ce se reproduce doar graţie unei lumi fictive valabile *pentru el.* Perspectivismul îşi mai pierde o parte din caracterul său înfricoşător, dacă avem în vedere că nu este vorba de un subiect oarecare, ci de un subiect cunoscător înalt specializat, educat pentru autocunoaştere. Această corespunde mai precis aproximativ aplicării reflexive a teoriei sistemelor, prin care teoria socială, ca activitate a unui subsistem al societăţii orientat către reducerea complexităţii, se relativizează. Această mişcare o face Luhmann.

Luhmann foloseşte conceptele fundamentale proprii ciberneticii şi teoriei generale a sistemelor pentru a combina în manieră originală intuiţiile lui Kant şi Nietzsche. Activităţile constitutive de lume ale unui subiect transcendental ce şi-a pierdut statutul său detaşat de lume şi a decăzut pe treapta subiectului empiric sunt reconceptualizate ca operaţii ale unui sistem ce funcţionează autoreferent cu sens, capabil de reprezentări

două tradiţii opuse şi combină motive de gândire într-un joc de limbaj de factură cibernetică ce caracterizează nivelul la care situează el teoria sistemică a societăţii. Luhrnann transferă aceleaşi calităţi - pe care Foucault le atribuise, cu ajutorul unui concept transcendental-istorist de putere, formaţiunilor discursive - pe seama sistemelor ce operează autoreferenţial şi elaborează sens.[519] întrucât odată cu conceptul de raţiune Luhmann abandonează şi intenţia criticii raţiunii, el poate astfel să

transforme în expresii descriptive toate expresiile cărora Foucault le dădea încă un sens denunţător. Sub acest aspect, Luhmann împinge la extrem afirmarea neo-conservatoare a modernităţii sociale, şi o aduce, de asemenea, pe o culme a reflecţiei unde tot ceea ce avocaţii postmodernităţii ar putea invoca a fost deja gândit dinainte, fără lamentări şi mai diferenţiat. în plus, funcţiona-lismul sistemic nu se expune obiecţiei că n-ar putea da seamă de propriul statut: el se plasează fără şovăire în sistemul ştiinţei şi se prezintă drept teorie „specializată în universal". Tot atât de puţin i s-ar putea reproşa o tendinţă către nivelare. Teoria lui Luhmann, care este astăzi incomparabilă sub raportul puterii de conceptualizare, fanteziei teoretice şi capacităţii de elaborare, suscită în orice caz îndoiala dacă nu cumva preţul plătit pentru „câştigul în abstracţie" este prea mare. Neobositul tocător de reconceptualizări exclude de fapt lumea „subcomplexă" a vieţii ca pe un reziduu nedigerabil - aşadar tocmai domeniul de fenomene ce atrage asupra sa interesul unei teorii sociale ce nu şi-a tăiat încă toate punţile cu experienţele preştiinţifice ale crizei.
în ceea ce priveşte economia capitalistă, Marx nu distinsese între noul nivel al diferenţierilor sistemice, care se constituie odată cu un sistem economic controlat de către medii, şi formele specifice de clasă ale instituţiona-lizării sale. Pentru el, eliminarea structurilor de clasă şi disoluţia particularităţilor sistemice ale domeniilor de acţiune diferenţiate funcţional şi reifi-cate alcătuiau un unic sindrom. Luhmann comite o eroare complementară. Privitor la noul nivel al diferenţierilor sistemice, el pierde din vedere faptul că medii de control precum banul sau puterea, prin care sistemele funcţionale se detaşează de lumea vieţii, trebuie să fie din nou instituţionalizate în lumea vieţii. De aceea efectele cu caracter de clasă ale distribuţiei, efecte ale unei ancorări a mediilor în norme de proprietate şi constituţionale, nu sunt la el

Note:

interioare ale lumii sale înconjurătoare. Productivitatea creatoare de ficţiuni a unei autoconservări augmentatoare de viaţă a subiecţilor pentru care diferenţa între adevăr şi iluzie şi-a pierdut sensul, este reconceptualizată ca asigurarea perpetuării unui sistem utilizator de sens, asigurare ce domină complexitatea lumii înconjurătoare şi îşi augmentează propria complexitate. (Cf. mai jos, *Excurs asupra lui Luhmann)* '".Asupra acestui fapt mi-a atras atenţia A. Honneth (1985), 214.

tematizate. „Incluziunea", în sensul accesului egal justificat al fiecăruia la toate sistemele de funcţiuni, apare astfel ca o urmare, necesară în logica sistemului, a procesului de diferenţiere.[520] în timp ce, pentru Marx, odată revoluţia reuşită, contextele funcţionale autonomizate sistemic se vor dizolva cândva în neant, pentru Luhmann, lumea vieţii în societatea funcţional diferenţiată a modernităţii şi-a pierdut de pe acum deja orice semnificaţie. Din ambele perspective dispare acea întretăiere-opoziţie ale imperativelor sistemului şi lumii vieţii care explică caracterul ambivalent al modernizării sociale.

Paradoxurile raţionalizării sociale - pe care le-am dezvoltat în altă parte[521] - se pot rezuma, simplificând mult, astfel. Raţionalizarea lumii vieţii trebuie să fi atins un grad determinat de maturizare mai înainte ca înăuntrul ei mediile care sunt banul şi puterea să poată fi instituţionalizate juridic. Cele două sisteme de funcţiuni ale economiei de piaţă şi statului administrativ, ce au depăşit orizontul ordinii ansamblului statal a societăţilor stratificate pe clase, distrug în primul rând formele de viaţă tradiţionale ale vechii societăţi europene. Dinamica proprie a celor două subsisteme intersectate funcţional reacţionează însă asupra formelor de viaţă raţionalizate ale societăţii moderne care le fac posibile pe măsură ce procesele de monetarizare şi birocratizare pătrund în zonele centrale ale reproducerii culturale, integrării sociale şi socializării. Forme de interacţiune de natura mediilor nu pot interveni în domeniile vieţii - care, conform funcţiei lor, depind de acţiunea orientată comunicativ - fără ca să se instaleze efecte secundare patologice. în sistemele politice ale societăţilor capitaliste dezvoltate se conturează structuri de compromis care, privite istoric, pot fi concepute ca reacţii ale lumii vieţii la particularitatea sistemică şi creşterea în complexitate a procesului economic capitalist şi a aparatului de stat ce monopolizează puterea. Această istorie a genezei îşi lasă încă urmele în opţiunile pe care le menţine deschise compromisul, ajuns astăzi în criză, al statului social.[522]

Opţiunile sunt determinate de logica unei politici orientate către imperativele sistemice economice şi statale. Ambele subsisteme controlate de medii, ce constituie reciproc ambiente unul pentru celălalt, trebuie totuşi să se adapteze inteligent unul altuia - şi nu doar să-şi externalizeze reciproc costurile, pentru a greva astfel un sistem global incapabil de autoreflecţie. înăuntrul spaţiului de joc al unei asemenea politici, controversată este doar repartizarea corect dozată a sarcinilor problematice între subsistemele stat şi

Note:

[520] N. Luhmann, *Politische Theorie im Wohlfahrtsstaat,* Munchen 1981, 25 sqq.

[521] J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns,* ed. cit., voi. II, cap. 8.

[522] Cf. analizele lui C. Offe, *Zu einigen Widerspriichen des modernen Sozialstaates,* în Offe (1983), 323 sqq.

economie. Unii văd cauzele crizei în dinamica proprie dezlănţuită a economiei, alţii în lanţurile birocratice pe care şi le văd impuse. Controlarea socială a capitalismului sau retransferarea problemelor de la administraţia planificatoare la nivelul pieţei sunt terapiile corespondente. Una din părţi vede sursa dereglărilor induse sistemic ale cotidianităţii în forţa de muncă monetarizată, alta în paralizarea birocratică a iniţiativei proprii. Dar ambele părţi sunt de acord că domeniile de interacţiune ale lumii vieţii - domenii lipsite de apărare în faţa motoarelor modernizării sociale, statul şi economia -joacă doar un rol pasiv. între timp, legitimiştii statului social sunt peste tot în retragere, pe când neoconservatorii întreprind nestingheriţi tentativa de a denunţa compromisul reprezentat de statul social - sau cel puţin de a-i redefini condiţiile. Neoconservatorii îşi asumă, pentru o ameliorare energică a condiţiilor de valorificare a capitalului, costuri care pe termen scurt ar putea fi' puse în seama lumii vieţii a subprivilegiaţilor şi excluşilor, dar şi riscuri ce se răsfrâng asupra societăţii ca întreg. Apar noile structuri de clasă ale unei societăţi segmentate în zone ale căror margini devin tot mai ample. Creşterea economică este ţinută în mişcare prin impulsuri inovative, impulsuri ce sunt pentru prima oară puse *intenţionat* în legătură cu o spirală a înarmărilor ieşită de sub control. în acelaşi timp, obstinaţia normativă a lumilor raţionalizate ale vieţii, oricât de selectivă, nu îşi mai găseşte expresia doar în cerinţele clasice ale unei mai mari dreptăţi distributive, ci în spectrul mai larg al aşa-numitelor valori postmateriale, în interesul pentru păstrarea fundamentelor naturale şi infrastructurilor comunicative ale unor forme de viaţă foarte diferenţiate. Astfel se nasc, între imperativele sistemului şi cele ale lumii vieţii, noi conflicte de-a lungul suprafeţelor de fricţiune, conflicte ce nu mai pot fi închise între structurile actuale de compromis. Se pune astăzi întrebarea

dacă se mai poate institui un nou compromis după vechile reguli ale politicii orientate sistemic - sau dacă managementul crizei aplicat la crizele cauzate sistemic şi percepute ca sistemice este efectuat prin mişcări sociale ce nu se mai orientează către nevoia de control a sistemului, ci către *trasarea de graniţe* între sistem şi lumea vieţii.

IV

Cu această întrebare atingem celălalt moment - posibilitatea unui control la scară mare al crizei, posibilitate pentru care altădată fîlosofîa praxisului oferise instrumentul praxisului revoluţionar. Dacă societatea ca

întreg nu mai este reprezentată ca un subiect de nivel superior care se cunoaşte, determină şi realizează pe sine, lipsesc atunci căile raportării la sine pe care revoluţionarii ar putea păşi spre a acţiona pentru macrosubiectul paralizat, cu el şi asupra lui. Fără un macrosubiect autoreferent, ceva de genul unei cunoaşteri autoreflexive a totalităţii sociale este tot atât de puţin *conceptibil* ca şi acţiunea societăţii asupra ei însăşi. Din momentul în care intersubiectivităţile de nivel superior ale proceselor publice de formare a opiniei şi voinţei intră în locul subiectului de nivel superior al ansamblului societăţii, raportările la sine de acest fel îşi pierd sensul. Ne putem întreba dacă în condiţiile schimbării premiselor mai are în genere vreun sens să vorbim despre „acţiunea societăţii asupra ei însăşi".

Autoinfluenţarea necesită pe de o parte un centru reflexiv, în care societatea aflată în cursul unui proces de înţelegere de sine să constituie o cunoaştere de sine, iar pe de altă parte un sistem executiv care să acţioneze ca parte asupra întregului şi să poată influenţa întregul. Pot societăţile moderne să satisfacă aceste două condiţii? Cu referire la acestea, teoria sistemelor schiţează imaginea societăţilor acentrice, „fără organe centrale".[523] Conform

ei, lumea vieţii s-a descompus fără rest în sisteme parţiale specializate funcţional precum economia, statul, educaţia, ştiinţa ş.a.m.d. Aceste monade sistemice, care au substituit relaţiile intersubiective epuizate prin raporturi funcţionale, se raportează simetric una la alta, fără ca echilibrul lor precar să poată fi reglat la nivel macrosocial. Ele trebuie să se echilibreze reciproc, pentru că nici una din funcţiile macrosociale ce se concretizează prin ele nu ajunge să deţină un *primat* macrosocial. Nici unul dintre aceste subsisteme nu ar putea ajunge în vârful ierarhiei şi nu ar putea să reprezinte întregul aşa cum altădată, în societăţile stratificate, împăratul reprezenta imperiul său. Societăţile moderne nu mai dispun de o instanţă centrală de autoreflecţie şi control.
Din perspectiva teoriei sistemelor, numai sistemele parţiale îşi dezvoltă ceva de genul unei *conştiinţe de sine,* şi anume doar cu privire la *propria* funcţie. Aici, întregul se mai reflectă doar din perspectiva sistemului parţial, ca fiind *ambientul* social: „Prin aceasta, un consens care să funcţioneze în ansamblul societăţii asupra a ceea ce este şi ceea ce este valabil devine dificil şi, propriu-zis, imposibil; ceea ce este folosit drept context funcţionează în forma a ceva recunoscut provizoriu. în plus, există sintezele de realitate specializate funcţional, autentic productive, la nivelele complexităţii, sinteze ce şi le poate efectua fiecare sistem funcţional pentru sine, dar care nu se mai lasă însumate într-o concepţie de ansamblu asupra lumii în sensul unei *congregatio corporum*

sau al unei *universitas rerum."*[524] Acest „provizoriu" este explicat astfel de Luhmann într-o notă de subsol: " A fost o decizie aparte a filosofiei husserliene, cu urmări considerabile în discuţiile sociologice, de a acorda acestui provizoriu, cu titlul de „lume a vieţii", poziţia unei baze de plecare ce deţine valabilitatea ultimă a unui apriori concret." Conform lui, ar fi sociologic de nesusţinut să postulezi pentru lumea vieţii un fel de „preeminenţă ontologică". Moştenirea aprioris-mului husserlian poate însemna o povară pentru diversele varietăţi ale fenomenologiei sociale[525]; însă

conceptul de lume a vieţii din teoria comunicării s-a eliberat de ipotecile filosofiei transcendentale. La acest concept se va putea cu greu renunţa, dacă vrem să dăm socoteală de realitatea fundamentală care este socializarea *lingvistică.* Participanţii la o interacţiune nu ar putea performa acte de vorbire eficiente din punct de vedere al coordonării fără a presupune pentru toţi participanţii o lume a vieţii împărtăşită intersubiectiv, adaptată situaţiei lingvistice şi ancorată somato-centric. Fiecare lume a vieţii constituie pentru aceia ce acţionează orientat spre înţelegere, la persoana I singular sau plural, o totalitate de contexte de sens şi referinţă cu un punct zero în sistemul de coordonate alcătuit de timpul istoric, spaţiul social şi câmpul semantic. în plus, diferitele lumi ale vieţii ce vin în contact nu se opresc *una lângă cealaltă* fără a se înţelege. Ca totalităţi, ele sunt trase în vârtejul pretenţiei lor de universalitate şi-şi prelucrează diferenţele reciproce până când, cum spune Gadamer, universurile lor de înţelegere se „contopesc". De aceea şi societăţile moderne, în mare măsură descentrate, menţin în acţiunea comunicativă cotidiană un centru virtual de autoînţelegere, plecând de la care chiar şi sisteme de acţiune cu funcţii specifice rămân, atâta timp cât nu depăşesc orizontul lumii vieţii, în bună măsură intuitive. Acest centru e neîndoielnic şi o proiecţie, însă una eficace. Proiectele totalităţii policentrice, venindu-şi reciproc în întâmpinare, oferin-du-se unul altuia şi încorporându-se reciproc, produc centre concurente. Chiar şi identităţile colective plutesc pe curgerea interpretărilor şi se po-trivesc mai degrabă cu imaginea unei reţele fragile decât cu aceea a unui centru stabil al autoreflecţiei.

Praxisul cotidian oferă totuşi şi în societăţile nestratificate - cele care prin urmare nu mai dispun de o cunoaştere de sine în formele tradiţionale ale unei autoprezentări reprezentative - un spaţiu pentru procesele naturale ale autoînţelegerii şi formării identităţii. Şi în societăţile moderne se formează, din polifonicele şi confuzele proiecte ale totalităţii, o conştiinţă comună

Note:

[524] N. Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik,* voi. I, Ffm. 1980, 33.

[525] U. Mathiessen, *Das Dickicht der Lebenswelt,* Miinchen 1984.

difuză. Aceasta se lasă concentrată şi articulată mai clar pe baza temelor specifice şi a contribuţiilor ordonate; în cadrul proceselor superioare şi condensate de comunicare ale unei sfere publice se ajunge la o mai mare claritate. Tehnologiile comunicării - aşa cum erau mai înainte tiparul şi presa, iar mai apoi radioul şi televiziunea - fac disponibile exprimări pentru aproape orice fel de context şi fac posibilă o reţea în înalt grad diferenţiată de sfere publice locale şi supraregionale, literare, ştiinţifice şi politice, intrapar-tinice sau specifice asociaţiilor, dependente de medii sau subculturale. în sferele publice devin instituţionalizate procese de formare a opiniei şi voinţei care, oricât de specializate ar fi, sunt orientate către difuziune şi întrepătrundere reciprocă. Graniţele sunt permeabile: fiecare sferă publică este totodată deschisă şi către altă sferă publică. Ele îşi datorează structurile lor discursive unei tendinţe universaliste cu greu ascunse. Toate sferele publice parţiale trimit către o sferă publică cuprinzătoare, în care societatea în ansamblu îşi formează o cunoaştere de sine. Iluminismul european a prelucrat această experienţă şi a preluat-o în structura programului ei.
Ceea ce Luhmann numeşte „consens funcţionând macrosocial" este dependent de context şi failibil - în realitate provizoriu. însă *există* această cunoaştere reflexivă a societăţii în ansamblu. Aceasta se datorează însă doar intersubiectivităţii de un nivel superior a sferelor publice şi de aceea nu mai poate satisface criteriile de autoreflecţie ale unui macrosubiect. Fireşte., un asemenea centru de autoînţelegere nu mai e suficient pentru ca societatea să acţioneze asupra sa înseşi; pentru aceasta ar mai fi încă nevoie de o instanţă centrală de control, care să primească şi să transforme cunoaşterea şi impulsurile sferei publice.
Conform reprezentărilor normative ale tradiţiei noastre politice, aparatul statal legitimat democratic - transferat de la autoritatea regală la cea a poporului - trebuie să poată îndeplini opinia şi voinţa publicului format din cetăţeni. Cetăţenii înşişi iau parte la constituirea colectivă a conştiinţei, însă nu pot acţiona colectiv. Poate însă s-o facă statul? „Acţiune colectivă" ar însemna totuşi ca statul să transfere organizatoric cunoaşterea constituită inter-subiectiv a societăţii de la sine însuşi către o autodeterminare a societăţii. De această posibilitate trebuie totuşi să ne îndoim, şi aceasta deja pe temeiul teoriei sistemelor. Politica a devenit astăzi efectiv sarcina unui subsistem diferenţiat funcţional; şi acesta nu dispune, faţă de celelalte subsisteme, de autonomia ce ar fi necesară pentru un control central, adică pentru o auto-

influenţare pornind de la societate ca totalitate şi întorcându-se tot asupra ei.
Este evident că în societăţile moderne există o asimetrie între capacităţile (reduse) de autoînţelegere şi capacităţile (absente) de autoorganizare ale

societăţii ca întreg. O dată schimbate premisele, nu mai există nici un echivalent pentru modelul din filosofia subiectului al autoinfluenţării, în general, şi pentru înţelegerea hegelian-marxistă a praxisului revoluţionar în particular.
Această idee s-a răspândit cu mare eficacitate pe seama unei experienţe specifice pe care au putut-o avea îndeosebi partidele muncitoreşti şi sindicatele în realizarea proiectului statului social, de la sfârşitul celui de-al doilea război mondial încoace. Nu vorbesc despre problemele economice care au decurs din legislaţia socială de succes din timpul perioadei de reconstrucţie, nici despre limitele puterii sau capacităţii de intervenţie a administraţiei planificatoare, şi în genere nu vorbesc despre probleme de *control.* Am în vedere mai degrabă o schimbare caracteristică în perceperea puterii de stat legitimate democratic, care ar trebui introdusă în scopul „domesticirii sociale" a sistemului economic capitalist crescut natural, în special în scopul unei neutralizări a efectelor distructive pe care o creştere afectată de crize le are asupra existenţei şi lumii vieţii a celor ce muncesc şi sunt dependenţi.[526] Faptul că statul a intervenit activ nu doar în circuitul economic, ci şi în cel al vieţii cetăţenilor săi a fost văzut de către avocaţii statului social ca neproblematic - aceasta se întâmpla tocmai în scopul ca, prin intermediul relaţiilor de muncă şi angajare, să fie reformate condiţiile de viaţă ale cetăţenilor. La baza acestuia stătea ideea tradiţiei democratice conform căreia societatea ar putea acţiona asupra ei înşişi folosind instrumentul neutru al puterii politico-administrative. Tocmai această aşteptare a fost înşelată.
între timp, o reţea tot mai deasă de norme juridice, de birocraţii statale şi parastatale împânzeşte viaţa de zi cu zi a clienţilor potenţiali şi reali. Discursuri extensive asupra juridicizării şi

birocratizării, în general, asupra efectelor contraproductive ale politicii statului social în particular, asupra profesionalizării şi scientificizirii serviciilor sociale au atras atenţia asupra unei stări de fapt ce arată limpede că mijloacele juridico-administrative ale implementării programelor statului social nu reprezintă un mediu pasiv, lipsit de însuşiri, ca să spunem aşa. Mai degrabă, de ele este legat un praxis al izolării stărilor de fapt, al normalizării şi supravegherii, a cărui putere reificatoare şi subiectivantă Foucault a urmărit-o până în cele mai mici ramificări capilare ale comunicării cotidiene. Deformările unei lumi a vieţii reglementate, dezmembrate, controlate şi asistate sunt cu siguranţă mai subtile decât formele palpabile ale exploatării materiale şi pauperizării; însă

Note:

[526] Mă sprijin în cele ce urmează pe eseul cu acelaşi titlu din J. Habermas, *Die neue Unubersichtlichkeit,* Ffm. 1985.

conflictele sociale - ce sunt astfel transferate asupra psihicului şi corporalului, şi interiorizate - nu sunt din această cauză mai puţin distructive.

Astăzi este vizibilă contradicţia imanentă proiectului statului social ca atare. Scopul său substanţial era eliberarea unor forme de viaţă structurate egalitar, care să deschidă totodată spaţii de joc pentru spontaneitate şi împlinire individuală. însă prin producerea de noi forme de viaţă, puterea ca mediu a fost suprasolicitată. După ce statul s-a diferenţiat drept unul între mai multe sisteme funcţionale controlate de medii, lui nu-i mai este permis să se considere instanţa centrală de control în care societatea îşi reuneşte capacităţile de autoorganizare. Proceselor difuze, dar încă centrate pe ansamblul societăţii, de formare a opiniei şi voinţei ale unei sfere publice generale li se opune un sistem funcţional devenit autonom, care depăşeşte orizonturile lumii vieţii. Acest sistem îşi interzice perspectivele macrosociale şi nu poate percepe societatea ca întreg decât din perspectiva unui sistem parţial.

Din luciditatea istorică asupra unui proiect de stat social coagulat

birocratic izvorăşte o nouă privire, ascuţită oarecum stereoscopic, asupra „politicului". Alături de specificitatea sistemică a unui mediu de putere aplicabil numai în aparenţă raţional, devine vizibilă o a doua dimensiune. Sfera publică politică, în care societăţile complexe se distanţează normativ de sine şi prelucrează colectiv experienţele crizei, îşi ia faţă de sistemul politic o distanţă asemănătoare ca şi, mai înainte, faţă de cel economic. Primul sistem a căpătat un caracter la fel de problematic, în orice caz ambiguu, ca şi acesta din urmă. Acum, sistemul politic însuşi este perceput ca sursă de probleme, nu doar ca mijloc de soluţionare a problemelor. Ceea ce ajunge astfel la conştiinţă este *diferenţa între probleme de control şi probleme de înţelegere.* Devine manifestă diferenţa între dezechilibre sistemice şi patologii ale lumii vieţii, aşadar între perturbări ale reproducerii materiale şi întreruperi ale reproducerii simbolice a lumii vieţii. Devine cognoscibilă diferenţa între deficitele pe care structuri inflexibile ale lumii vieţii - prin dispariţia motivaţiei sau a legitimării - le pot provoca furnizării de sisteme de ocupare (a forţei de muncă) şi de dominaţie - şi fenomenele unei colonizări a lumii vieţii din partea imperativelor sistemelor de funcţiuni, care-şi externalizează costurile. Pe baza acestor fenomene se arată că operaţiile de control şi înţelegere reprezintă resurse ce nu pot fi substituite una cu cealaltă într-o măsură arbitrară. Banul şi puterea nu pot nici cumpăra, nici impune solidaritate şi sens. Pe scurt, rezultatul ajungerii la luciditate e o nouă stare a conştiinţei, în care proiectul statului social devine într-o oarecare măsură reflexiv şi se orientează către domesticirea nu doar a economiei capitaliste, ci şi a statului însuşi.

Dar dacă nu doar capitalismul, ci şi statul intervenţionist însuşi trebuie „îmblânzit social", atunci această sarcină trebuie redefinită. Proiectul statului social încredinţase capacităţii de planificare a administraţiei publice influenţa stimulatoare asupra mecanismului de autocontrol al unui *alt* subsistem. Dacă această „reglementare" iniţiată indirect trebuie acum să se extindă asupra înseşi operaţiunilor de organizare ale statului, modul de

influenţare nu mai poate fi din nou determinat drept control indirect. Un nou potenţial de *control* ar putea fi de fapt instaurat doar printr-un *alt* subsistem. Chiar dacă s-ar găsi un asemenea sistem legat în serie, după un acces repetat de deziluzie şi distanţare ar apărea totuşi din nou problema că *perceperile crizelor lumii vieţii* nu se lasă traduse fără rest în *probleme de control referitoare la sistem.* Este vorba, în schimb, despre construirea de praguri de stop în cadrul schimbului între sistem şi lumea vieţii, şi de inserarea de senzori în cadrul schimbului între lumea vieţii şi sistem. Probleme-limită de acest gen se pun de fiecare dată când o lume a vieţii amplu raţionalizată trebuie protejată faţă de imperativele insuportabile ale sistemului de ocupare a forţei de muncă sau faţă de efectele secundare penetrante ale protecţiei administrative a existenţei. Excomunicarea sistemică - pe care piaţa capitalistă a muncii o exercită asupra vieţii celor capabili de muncă, pe care reţeaua autorităţilor operatoare, regulatoare şi de supraveghere o exercită asupra formei de viaţă a clienţilor, pe care competiţia devenită autonomă a înarmării nucleare o exercită asupra aşteptării de viaţă a popoarelor - nu va fi înfrântă prin faptul că sistemele învaţă să funcţioneze mai bine. Mai degrabă ar trebui ca impulsuri venite din lumea vieţii să se poată deversa în autocontrolul sistemelor funcţionale.[527] Aceasta necesită, fireşte, o relaţie schimbată între sfere publice autonome, autoorganizate, pe de o parte, şi domeniile de acţiune controlate de bani şi putere, pe de altă parte; cu alte cuvinte, o nouă diviziune a puterii pe dimensiunea integrării sociale. Puterea social-integratoare a solidarităţii ar trebui să se poată afirma în faţa mediilor de control integrative în sistem care sunt banul şi puterea.

Numesc autonome acele sfere publice care nu sunt produse şi întreţinute de către sistemul politic în scopul procurării legitimării. Centrele de comunicare condensată apărute spontan în microsectoarele praxisului cotidian se pot dezvolta până la nivelul de sfere publice autonome şi se pot fixa ca intersubiectivităţi autosusţinute, superioare doar în măsura în care po-

Note:

[527] Reflecţiile asupra unei „teorii societale a controlului" ale lui H. Wilke,

Entzauberung des Staates, Konigstein 1983, 129 sqq., sunt mai înainte de toate interesante prin aceea că autorul analizează, destul de incoerent, influenţarea reciprocă a sistemelor autopo-ietice după modelul înţelegerii intersubiective.

tenţialul lumii vieţii este folosit în vederea autoorganizării şi utilizării autoorganizate a mijloacelor de comunicare. Formele ale autoorganizării întăresc capacitatea colectivă de acţiune. Fără îndoială, organizările aflate în preajma nivelului de bază nu trebuie să treacă pragul către organizarea formală, autonomizată ca sistem. De altfel, ele plătesc incontestabila creştere în complexitate prin aceea că scopurile organizării se detaşează de orientările şi atitudinile membrilor şi cad, în schimb, în dependenţa de imperativele de conservare şi, lărgire a patrimoniului de organizare. Asimetria dintre capacităţile de autoreflecţie şi autoorganizare, pe care am atribuit-o societăţilor moderne în întregul lor, se repetă acum la nivelul autoorganizării proceselor de formare a opiniei şi voinţei.
Aceasta n-ar trebui să constituie un impediment, dacă ne gândim că influenţarea indirectă asupra mecanismelor individuale de autocontrol al subsistemelor diferenţiate funcţional înseamnă ceva cu totul diferit decât acţiunea orientată către un scop a societăţii asupra sa însăşi. închiderea autorefe-renţială face sistemul funcţional politic şi economic imun la tentativele de intervenţie, în sensul intervenirii *nemijlocite.* Aceeaşi proprietate face totuşi sistemele de această dată sensibile la stimulii ce ţintesc la o creştere a capacităţii lor de autoreflecţie, adică a sensibilităţii la reacţia ambientului faţă de activităţile lor. Sferele publice autoorganizate ar trebui să dezvolte o combinaţie înţeleaptă de putere şi autolimitare inteligentă, combinaţie necesară pentru a sensibiliza mecanismele de autocontrol ale statului şi ale economiei faţă de rezultatele orientate către un scop ale formării radical-democratice a voinţei. în locul modelului autoinfluenţării societăţii intră în scenă modelul unui conflict de graniţă, ţinut sub control de lumea vieţii, înfre aceasta din urmă şi cele două subsisteme, superioare prin complexitate şi numai foarte indirect influenţabile, sisteme de a căror activitate lumea vieţii este dependentă.
Sferele publice autonome îşi pot trage puterea numai din resursele lumilor vieţii amplu raţionalizate. Aceasta este valabil în primul rând pentru cultură, adică pentru potenţialul de interpretare a lumii şi a lor înşilor pe care-l au ştiinţa şi filosofia, pentru potenţialul iluminist al ideilor morale şi juridice strict

universaliste, nu în ultimul rând pentru conţinuturile radicale de experienţă ale modernităţii estetice. Faptul că, astăzi, mişcările sociale preiau trăsăturile revoluţiilor culturale nu e întâmplător. De altfel, aici devine observabilă o slăbiciune structurală ce este imanentă tuturor lumilor moderne ale vieţii. Mişcările sociale îşi primesc forţa de impact din ameninţarea la adresa identităţilor colective bine conturate. Deşi asemenea identităţi rămân mereu ataşate particularismului unei forme de viaţă determinate, ele trebuie să

adopte în sine conţinutul normativ al modernităţii - acel failibilism, universalism şi subiectivism care subminează de fiecare dată forţa şi structura concretă a oricărui particular. Statul democratic naţional şi constituţional, rezultat al Revoluţiei Franceze, era până acum singura formaţiune de identitate reuşită la scara istoriei universale, care putea concilia fără constrângere generalul şi particularul.. Partidul comunist nu a fost capabil să dizolve identitatea statului naţional. Dacă nu în naţiune, atunci în ce alt sol mai pot astăzi prinde rădăcini orientările valorice cu caracter universalist?[528] Comunitatea atlantică de valori, ce se cristalizează în jurul NATO, e doar puţin mai mult decât o formulă de propagandă pentru ministerele apărării. Europa lui Ade-nauer şi a lui De Gaulle oferă doar suprastructura pentru baza unei uniuni comerciale. Ca imagine opusă acestei Europe a Pieţei Comune, intelectualii de stânga din timpurile recente trasează un proiect cu totul diferit.
Visul acestei identităţi europene complet diferite, care-şi asumă cu hotărâre moştenirea raţionalismului occidental, se formează într-un moment în care Statele Unite, sub drapelul unei „a doua revoluţii americane", sunt pe punctul de a recădea în iluziile modernităţii timpurii. în utopiile ordinii ale vechilor romane ale Statului, formele de viaţă raţionale intră într-o înşelătoare simbioză cu stăpânirea tehnică a naturii şi cu o mobilizare brutală a forţei sociale de muncă. Această echivalare a fericirii şi emancipării cu puterea şi producţia a iritat încă de la începuturi înţelegerea de sine a modernităţii - şi a pus pe ordinea de zi două sute de ani de critică a modernităţii.

Insă acelaşi gest de dominare, utopic în sensul rău, continuă acum să trăiască într-o caricatură ce pune masele în mişcare. SF-ul războiului stelelor este pentru planificatorii de ideologie suficient de bun pentru a declanşa - cu viziunea macabră a unui spaţiu cosmic militarizat - impulsul inovativ ce pune pe picioare colosul capitalismului mondial, pentru următoare rundă tehnologică. Vechea Europă va găsi calea către o nouă identitate doar atunci când va opune scurtcircuitului între creşterea economică, cursa înarmărilor şi „vechile valori" viziunea unei evadări de sub constrângerile sistemice auto-impuse, când va pune capăt confuziei - ca şi cum conţinutul normativ al modernităţii, acumulat în lumile raţionalizate ale vieţii, ar putea fi eliberat doar în sisteme ce devin tot mai complexe. Faptul că capacitatea internaţională de concurenţă - pe pieţe sau în spaţiul cosmic - este indispensabilă pentru pura supravieţuire este una din certitudinile cotidiene în care se condensează constrângerile sistemice. Fiecare justifică expansiunea şi

Note:

[528] Cf. J. Habermas, „Konnen komplexe Gesellschaften eine verniinftige Identität ausbilden?", în *idem, Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus,* Ffm. 1976, 92 sqq.

intensificarea propriilor forţe prin expansiunea şi intensificarea forţelor altora, de parcă nu regulile jocului social-darwinist ar fi cele care stau la baza jocului de forţe. Europa modernă a creat presupoziţiile spirituale şi fundamentele materiale pentru o lume în care această mentalitate a luat locul raţiunii - acesta este adevăratul nucleu al criticii raţiunii practicate începând cu Nietzsche. Cine altcineva decât Europa ar putea obţine din *propriile* tradiţii discernământul, energia, curajul viziunii - tot ceea ce ar fi necesar pentru a răpi forţa formatoare de mentalitate premiselor de multă vreme nonmetafizice, metabiologice ale unei constrângeri oarbe către menţinerea şi potenţarea sistemului?

Excurs asupra preluării moştenirii filosofiei subiectului în teoria sistemelor a lui Luhmann

N. Luhmann a prezentat „schiţa" unei teorii generale a societăţii.[529] El face cu ea bilanţul provizoriu al unei expansiuni

teoretice tot mai extinse şi menţinându-se peste decenii, astfel încât proiectul poate fi acum văzut în ansamblul său. Credem, în orice caz, că înţelegem mai bine ceea ce se petrece sub ochii noştri. întreprinderea lui Luhmann caută să se alăture mai puţin tradiţiei specializate a teoriei sociale de la Comte până la Parsons, cât mai degrabă istoriei problematicii filosofiei conştiinţei de la Kant la Husserl. Această teorie a sistemelor nu conduce sociologia în vreun fel pe cărarea sigură a ştiinţei; ea se prezintă mai degrabă drept succesoarea unei filosofii apuse. Vrea să moştenească conceptele fundamentale şi problematizările filosofiei subiectului şi totodată să depăşească capacitatea acesteia de a rezolva probleme. Cu aceasta are loc o schimbare de perspectivă ce răpeşte obiectul autocriticii unei modernităţi neîmpăcate cu sine. Teoria sistemică a societăţii, aplicată la ea însăşi, nu are altă soluţie decât să se situeze afirmativ faţă de creşterea complexităţii societăţilor moderne. Mă interesează în acest moment dacă prin această reatribuire, efectuată distanţat, a moştenirii filosofiei subiectului sunt de asemenea transferate teoriei sistemelor şi acele probleme mai vechi, lăsate ca moştenire, care, de la moartea lui Hegel, au produs îndoielile, examinate de noi, faţă de raţiunea centrată în subiect ca principiu al modernităţii.[530]

Note:

[529] N. Luhmann, *Soziale Systeme,* Ffm. 1984.

[530] Ca unul păţit, ştiu desigur că facem o nedreptate bogăţiei unei teorii dacă o abordăm ferm sub un singur aspect - îns ă doar sub acest aspect ne intereseaz ă ea în contextul de fată.

Dacă am vrea să introducem - fără o pierdere de nivel - conceptul de sistem, dezvoltat în contexte cibernetice şi biologice, în locul conceptului de subiect cunoscător, dezvoltat de la Descartes până la Kant, ar trebui să fie efectuate următoarele redispuneri. In locul raportului interior-exterior dintre subiectul cunoscător şi lume - ca

totalitate a obiectelor cognoscibile - intră relaţia sistem-ambient. în ceea ce priveşte operaţiile conştiinţei, cunoaşterea lumii şi cunoaşterea de sine au constituit problema de referinţă. Acum, această problemă este subordonată celei a conservării şi lărgirii patrimoniului sistemului. AutoreferenţiaLitatea sistemului este modelată după cea a subiectului. Sistemele nu se pot raporta la altceva fără a se raporta la sine şi fără a se asigura reflexiv de sine. Evident, „şinele" sistemului se deosebeşte de cel al subiectului, pentru că nu se concentrează în „eu"-ul din „eu gândesc" aperceptiv care, după formularea lui Kant, trebuie să poată însoţi toate reprezentările mele. **Teoria** 'internelor trebuie să ţină la distanţă de „şinele" autoreferirii toate conotauue unei identităţi, produse prin activităţi de sinteză, a conştiinţei de sine. Autoreferenţialitatea caracterizează activităţile individuale ale sistemului în modul său de operare; însă din autoreferiri punctuale nu ia naştere nici un centru în care sistemul ca întreg se face prezent pentru sine şi în care se cunoaşte în forma conştiinţei de sine. în acest fel, conceptul de reflexivitate este despărţit de acela de conştiinţă. Fireşte, este atunci nevoie de un echivalent pentru substratul de conştiinţă al acelei autoreferiri prin care se distinge treapta vieţii socioculturale. Ca rezultat emergent, Luh-mann introduce un concept special de „sens". Pentru aceasta, se foloseşte de descrierile fenomenologice ale lui Husserl, pentru care semnificaţia unei expresii simbolice trimite la o intenţie aflată la baza ei; „intenţia" este, faţă de „semnificaţie", conceptul mai primitiv. Corespunzător, Luhmann defineşte „sensul" la nivel prelingvistic drept un context de trimitere al posibilităţilor actualizabile, context raportat la intenţionalitatea trăirii şi acţiunii. în locul subiecţilor capabili de conştiinţă de sine intră astfel sisteme ce elaborează sensul sau îl prelucrează.
Din această substituire conceptuală ce menţine figuri de gândire ale filosofiei subiectului în forma analogiilor structurale derivă - pe fundalul mişcării de gândire de la Kant, trecând prin Hegel, până la Marx - consecinţe lămuritoare. *Prima* priveşte transformarea empiristă a abordării filosofic-transcendentale. Ce-i drept, relaţia sistem-ambient este gândită în întregime

după modelul unei lumi constituite prin conştiinţa transcendentală. în măsura în care sistemul se delimitează de ambientul său, el îl *constituie* pe acesta, pentru sine, ca pe un orizont universal de sens. Dar sistemele ce elaborează sensul se prezintă numai la plural; ele apar şi se menţin în condiţiile marginale contingente ale unui ambient supercomplex şi nu sunt armonizate în prealabil precum subiecţii empirici în forma unitară a unei conştiinţe transcendentale în genere. In locul lumii unice, întemeiate transcendental, apar ambientele multiple, relative la sistem.[531] Teoreticianul sistemelor întâlneşte diverse relaţii sistem-ambient în domeniul său de obiecte. în măsura aceasta, distincţia între transcendental şi empiric îşi pierde semnificaţia.
în al doilea rând, teoria sistemelor depăşeşte cu această decizie, ca şi Hegel la vremea sa, limitele idealismului subiectiv. Hegel căpătase acces nu doar la dimensiunea temporală a istoriei genezei subiectului transcendental; el a văzut structura fundamentală a conştiinţei de sine concretizându-se şi dincolo de subiectul cunoscător, în domeniul spiritului obiectiv (şi absolut). Nu numai spiritul subiectiv este caracterizat de trăsături ale subiectivităţii, ci şi cel obiectiv (şi absolut). Ca şi Hegel cu conceptul de spirit, şi Luhmann îşi câştigă, cu conceptul său de sistem prelucrător de sens, libertatea de mişcare pentru a supune societatea, ca sistem social, unei cercetări similare cu cea a conştiinţei ca sistem psihic. Sistemele prelucrătoare de sens coincid cu sistemele dependente de conştiinţă tot atât de puţin ca şi spiritul cu spiritul subiectiv. Pe de altă parte, premisele empiriste necesită o linie clară de separare între evenimente interne sistemului şi evenimente în ambient. De aceea toate sistemele constituie ambiente unul pentru celălalt şi întăresc reciproc complexitatea ambientului, pe care fiecare dintre ele trebuie să o domine. Sistemele nu pot, precum subiecţii, să se combine unul cu altul în agregări de sisteme de grad superior; nici nu sunt incluse dinainte, ca momente, într-o asemenea totalitate. în această privinţă, teoria sistemelor nu face pasul înainte de la idealismul subiectiv la cel obiectiv.
în al treilea rând, rezultă o paralelă cu Marx, care înlocuise „conştiinţa de sine" cu „praxisul" şi dăduse procesului de formare a spiritului o turnură naturalistică. Munca socială trebuia să

medieze metabolismul dintre „specie" şi natura exterioară, obiectivată ca ambient. Astfel, procesul circular - care începe cu cheltuirea forţei de muncă şi se reîntoarce la regenerarea forţei de muncă prin producţie şi consumul bunurilor produse - a putut fi reprezentat ca autoproducere reproductivă a speciei. Teoria sistemelor tratează acest fapt

Note:

[531] „Fiecare sistem autoreferenţial are contact doar cu ambientul pe care el însuşi îl face posibil, şi nu cu vreun ambient în sine" (Luhmann (1984), 146).

ca pe un caz particular al autopoiezei. Ceea ce, după Marx, era valabil pentru reproducerea materială a societăţii, e valabil pentru sistemele autoreferenţiale în genere; fiecare element folosit în sistem trebuie să fie produs de însuşi acest sistem şi nu poate fi preluat „gata de folosire" din ambientul acestuia.
Autoreferenţialitatea operaţiunilor sistemelor prelucrătoare de sens are, mai înainte de toate, sensul practic al *autoproducerii,* nu sensul teoretic al auto-prezentificării.
Pe baza acestor premise, teoria sistemelor împărtăşeşte cu teoria marxistă a societăţii şi reflecţia asupra propriilor contexte ale genezei şi utilizării. Acţiunea cognitivă a teoriei sistemelor se reflectă ca parte componentă şi funcţie a proceselor sociale, către care ea se îndreaptă totodată ca obiecte ale ei. Aici, de altfel, teoria marxistă menţine un concept al raţiunii care îi permite să stabilească raportul intern al autoreflecţiei şi valorii de adevăr cu o emancipare de sub forţele naturii exterioare şi interioare.[532]
Teoria sistemică dizolvă actele cognitive, chiar şi pe cele proprii, într-o operaţiune a sistemului de dominare a complexităţii şi, prin aceasta, sustrage cunoaşterii orice moment de necondiţionare.
Teoria sistemelor se înţelege pe sine ca analiză funcţională şi se cunoaşte, graţie problemei de referinţă alese prin această metodă, ca fiind inserată fără soluţie de continuitate în contextele funcţionale ale autoafirmării sistemice - fără intenţia şi forţa de a depăşi aceste contexte în vreun fel.[533]
în al patrulea rând, trecerea, reflectată filosofic, la paradigma sistemică, are drept consecinţă o revizuire cuprinzătoare a conceptualităţii tradiţiei occidentale fixate pe fiinţă, gândire şi

adevăr. Cadrul de raportare non-ontologic devine explicit dacă înţelegem că cercetarea întreprinsă de teoria sistemelor se concepe pe sine ca un subsistem (al sistemului ştiinţei sau societăţii) cu ambient propriu. în acest ambient, relaţiile sistem-ambient găsite alcătuiesc complexitatea pe care teoria sistemelor trebuie s-o capteze şi s-o prelucreze. Prin aceasta, premisele ontologice ale unei lumi autosusţinute a fiinţărilor ordonate raţional, ca şi premisele epistemologice ale unei lumi de obiecte reprezentabile, raportată la subiecţi cunoscători, sau premisele semantice ale unei lumi a stărilor de fapt existente, raportată la propoziţii asertorice - sunt dintr-o dată invalidate. Toate premisele care, în metafizică, teoria cunoaşterii sau analiza limbajului postulau caracterul de nedepăşit al unei ordini cosmice, al relaţiei subiect-obiect sau al relaţiei între propoziţii şi stări de fapt, sunt date la o parte fără a fi discutate. Teoria sistemelor a lui

Note:

J. Habermas, *Erkenntnis und' Interesse,* Ffm. 1968, 59 sqq.
în această privinţă, Luhmann îl urmează pe Nietzsche, nu filosofia subiectului. Cf. mai sus, nota 8.

Luhmann efectuează o mişcare a gândirii de la metafizică la metabiologie. Oricât de accidental se poate să se fi născut termenul „metafizică", i se poate totuşi atribui semnificaţia unei gândiri ce pleacă de la „pentru noi"-ul fenomenelor fizice şi întreabă despre ce este dincolo de acestea. Am putea atunci numi „metabiologică" o gândire care pleacă de la „pentru noi"-ul vieţii organice — şi trece dincolo de ea; am în vedere fenomenul fundamental, descris cibernetic, al autoafirmării sistemelor autoreferenţiale faţă de un ambient supercomplex. Această diferenţă faţă de ambient, menţinută de sistem însuşi, este pusă ca ceva de nedepăşit.
Autoconservarea augmentativă de sine a sistemului înlocuieşte raţiunea determinată în raport cu fiinţa, gândirea sau expresia. Cu această abordare, Luhmann depăşeşte şi o critică a raţiunii ce vrea să demaşte puterea autoafirmării ca fiind esenţa latentă a unei raţiuni centrate în subiect. Sub numele de raţionalitate a sistemului, raţiunea lichidată ca iraţională *se recunoaşte a fi*

tocmai această funcţie: ea *este* ansamblul condiţiilor ce fac posibilă conservarea sistemului. Raţiunea funcţionalistică se exprimă în dezminţirea de sine ironică a unei raţiuni restrânse la reducerea complexităţii. Restrânsă, pentru că acum cadrul de raportare metabiologie nu depăşeşte -aşa cum face teoria comunicării prin conceptul ei de raţiune comunicativă dezvoltat din funcţiile limbajului şi pretenţiile de validitate - ci subminează limitarea logocentrică a metafizicii, filosofiei transcendentale şi semanticii. Raţiunea devine, încă o dată, o suprastructură a vieţii. Sub acest aspect, nu se schimbă nimic prin promovarea „vieţii" la nivelul de organizare al „sensului". Căci prin conceperea în manieră funcţionalistică a sensului, aşa cum vom vedea, conexiunea internă între semnificaţie şi validitate este dizolvată. Se întâmplă ca la Foucault: în cazul adevărului (şi al validităţii în genere) mai interesează doar efectele de genul a-lua-drept-adevărat.

în fine, trecerea de la subiect la sistem are şi o a *cincea* consecinţă relevantă în contextul nostru. O dată cu conceptul de subiect, oricărei auto-referiri posibile i se atribuie un Sine constituit în cunoaşterea de sine. Şi în autodeterminare şi autorealizare este imanentă acea forţă centripetă ce face ca toate mişcările spiritului să culmineze şi să înceteze doar în conştiinţa de sine. Din momentul în care sistemul ia locul „sinelui" în cadrul raportării la sine, cade posibilitatea unei sinteze centralizante a întregului în cunoaşterea de sine; structura raportării la sine rămâne legată doar de elemente individuale. Ea asigură închiderea sistemului - care e totodată deschis către ambient - nu prin intermediul unui centru, ci prin legături la periferie: „Şinele raportării la sine nu e niciodată totalitatea unui sistem închis, şi nu e niciodată acrul însuşi al referirii" - mijlocirea cu sine ridicată de Hegel la

nivel de absolut - „E vorba întotdeauna numai de momente ale contextului constituirii sistemelor deschise, care poartă autopoiesis-ul acestui context... Justificarea pentru a vorbi aici de

autoreferenţă (parţială sau concomitentă) provine din faptul că este vorba de condiţii de posibilitate ale autoproducerii autopoietice." (p. 630)
Această lipsă a sinelui în sistemele autoreferenţiale se oglindeşte acum în caracterul acentric al societăţilor care s-au transformat *în întregul lor* prin diferenţieri funcţionale: „Aceasta are ca urmare faptul că nu se mai poate stabili o perspectivă fixă pornind de la care întregul - fie că-l numim societate sau stat - să poată fi corect observat" (ibidem)
Unitatea societăţilor moderne se prezintă, din perspectivele subsistemelor lor, de fiecare dată diferit. Deja din motive analitice, perspectiva centrală a unei conştiinţe de sine macrosociale a sistemului nu mai poate exista. Dar dacă societăţile moderne nu mai au deloc posibilitatea de a-şi construi o identitate raţională, lipseşte orice punct de referinţă pentru o critică a modernităţii. Chiar dacă am voi să aderăm la această critică *fără o orientare precisă,* ea ar trebui să eşueze în faţa realităţii unui proces de diferenţiere socială care a depăşit de multă vreme concepţiile vechi-europene ale raţiunii. Există tocmai în patosul lui Luhmann, în acest simţ al realităţii legat de raţionalităţile parţiale instituţionalizate, o moştenire în mare parte germană, transmisă de la hegelienii de dreapta, deveniţi sceptici, până la Gehlcn.
Deoarece raportarea la sine gândită în termenii filosofiei subiectului presupune că identitatea subiectului care se cunoaşte pe sine este drept punctul de referinţă suprem, mişcarea de gândire de la Kant la Hegel se poate revendica de la o logică internă: în final, diferenţa între sinteza fondatoare de unitate şi multiplicitatea cuprinsă în ea continuă să necesite o identitate ultimă, care cuprinde identitatea şi non-identitatea. Aceasta era tema scrierii lui Hegel despre diferenţă. Din aceeaşi perspectivă conceptuală elaborase Hegel experienţa fundamentală a modernităţii culturale şi sociale - atât suprasolicitarea capacităţii de acţiune social-integrativă a lumilor vieţii vechi-europene prin critica iluministă a religiei, cât şi persistenţa relaţiilor sociale reificate sistemic în economia capitalistă şi în statul birocratic. Raţiunea trebuia să preia rolul social-integrativ al religiei - acest motiv fundamental al filosofiei concilierii a apărut *simultan* dintr-o experienţă contemporană a crizei şi din acea tendinţă inerentă filosofiei subiectului. Diagnoza timpului îşi datora problematizarea specifică unei dialectici a obiectivării inerente conceptului de conştiinţă de sine din filosofia subiectului, dialectică ce a fost pentru prima oară elaborată de Fichte. Dat fiind că autoreflecţia

trebuie să transforme în obiect al său ceva ce - ca sursa spontană a oricărei subiecti-

vităţi - se sustrage în genere formei obiectelor, raţiunea conciliatoare nu poate fi înţeleasă după modelul raportării la sine obiectivante a subiectului cunoscător, prin urmare, nu poate fi înţeleasă în maniera „filosofiei reflecţiei". Altfel, o facultate finită ar fi pusă ca absolută, iar locul raţiunii ar fi uzurpat de intelectul idolatrizat. După acest model Hegel a conceput abstracţiile vieţii spirituale şi sociale ca fiind ceva „pozitiv". Ele trebuiau să poată fi depăşite doar pe calea autoreflecţiei radicalizate - printr-o mişcare ce-şi avea telos-ul în cunoaşterea absolută, în cunoaşterea de sine a întregului.

întrucât prin deplasarea de la subiect la sistem „şinele" raportării la sine cade, teoria sistemelor nu mai dispune de nici o figură de gândire care să corespundă actului vulnerant şi represiv al reificării. în conceptul de raportare la sine din filosofia subiectului, reificarea subiectivităţii este inserată structural ca posibilitate de eroare. O eroare categorială *comparabilă* ar fi putea fi aici faptul acesta: ca un sistem să se înţeleagă pe sine ca ambient; însă această posibilitate este exclusă prin definiţie. Nici procesele de delimitare, ce însoţesc orice constituire a sistemului, nu pot fi caracterizate de conotaţii ca „excludere" sau chiar „proscriere". Este un procedeu absolut normal ca un sistem, în cursul formării sale, să distanţeze ceva ca ambient al său. Considerate istoric, impunerea statutului de muncitor salariat şi apariţia proletariatului industrial, subordonarea populaţiei faţă de administraţiile centralizate nu s-au făcut fără dureri. însă teoria sistemelor ar trebui - chiar dacă ar putea reduce asemenea procese la formule de probleme - să conteste societăţilor moderne posibilitatea unei perceperi a crizelor ce nu poate fi redusă imediat la perspectiva unui subsistem special.

Dacă societăţile diferenţiate funcţional nu dispun de vreo identitate, atunci ele nici nu-şi pot construi o identitate raţională: „Raţionalitatea socială ar necesita ca problemele de ambient declanşate de societate, în măsura în care privesc societatea, să fie reproduse în sistemul societăţii, adică introduse în procesele sociale de comunicare. Aceasta poate surveni, în măsură limitată,

în sistemele funcţionale individuale - ca atunci când medicii văd din nou bolile, de data aceasta cauzate chiar de ei. Este însă mai tipic cazul în care un sistem funcţional grevează, prin intermediul ambientului, alte sisteme funcţionale. Lipseşte însă cu precădere un subsistem social pentru perceperea interdependenţelor cu ambientul. Un asemenea sistem nu poate rezulta din diferenţierea funcţională; căci asta ar însemna că societatea însăşi apare încă o dată în cadrul societăţii. Principiul diferenţierii face chestiunea raţionalităţii mai urgentă, şi totodată mai insolubilă." (p. 645) Nu fără sarcasm, Luhmann respinge încercările corespondente de soluţionare ale filosofiei subiectului:

„Spiritele simple vor să combată aici cu etica. Nu cu mult mai bun este statul lui Hegel. Şi nu cu mult mai bună speranţa lui Marx în revoluţie." (p. 599)

Am discutat mai sus (în prelegerea XII) temeiurile care pledează împotriva construcţiei din filosofia subiectului a unei conştiinţe macrosociale. Dacă indivizii sunt ordonaţi şi subordonaţi ca părţi ale unui subiect superior al societăţii ca întreg, rezultă un joc cu sumă zero, în care fenomene moderne precum spaţiul crescând de mişcare şi gradul de libertate al indivizilor nu pot fi corect sistematizate. Dificultăţi prezintă şi o conştiinţă maerosocială care este reprezentată ca autoreflecţie a unui macrosubiect. în societăţile diferenţiate, o cunoaştere exigentă, îndreptată către totalitatea societăţii, se concretizează în sisteme de cunoaştere specializate, nu însă în centrul societăţii, ca o cunoaştere despre sine însăşi a societăţii în ansamblu. Desigur, am cunoscut o strategie conceptuală alternativă, care ne împiedică să abandonăm concepţia unei autoreprezentări a societăţii. Sferele publice pot fi concepute ca intersubiectivităţi de grad superior. în ele se pot articula autoatribuiri colective care formează identităţi. Iar în sferele publice superior agregate se poate articula o conştiinţă maerosocială. Aceasta nu mai are atunci nevoie să satisfacă cerinţele de precizie pe care filosofia subiectului le impune conştiinţei de sine. Nici filosofia, nici teoria socială nu mai sunt acelea în care se concentrează cunoaşterea de sine a societăţii.

Prin intermediul acestei conştiinţe comune - oricât de difuză şi în

sine de controversată ar fi ea - societatea în ansamblul ei se poate distanţa normativ de sine şi poate reacţiona la perceperea crizelor; ea poate aşadar realiza tocmai ceea ce Luhmann îi contestă ca posibilitate raţională: „Ce ar însemna dacă societatea modernă s-ar interoga asupra propriei raţionalităţi" e clar pentru Luhmann. Cu fiecare pas pe calea reflecţiei „problema raţiona-lităţii ar deveni mai acută şi mai insolvabilă." De aceea, ea nu ar mai trebui pusă deloc: „Schiţarea problemei raţionalităţii nu implică faptul că societatea ar trebui să rezolve probleme de acest tip pentru a-şi asigura supravieţuirea. Pentru supravieţuire e suficientă evoluţia." (p. 654)
Procesele de formare a opiniei şi voinţei - procese în înalt grad agregate, concretizate public, dar apropiate de lumea vieţii - trădează strânsa legătură între socializare şi individualizare, între identităţi ale eului şi identităţi de grup. Luhmann, care nu are la dispoziţie concepţia intersubiectivităţii produse lingvistic, nu-şi poate reprezenta asemenea conexiuni interne decât după modelul incluziunii părţilor conţinute în întreg. El consideră această

figură de gândire „umanistă"[534] şi se distanţează de ea. Tocmai apropierea tehnic-coheeptuală de filosofia subiectului sugerează - după cum o arată exemplul lui Parsons - imitarea pur şi simplu a modelului clasic şi abordarea sistemului social (la Parsons: sistemul de acţiune) ca întregul care cuprinde sistemele psihice ca subsisteme ale sale. Prin aceasta, totuşi, lipsurile pe drept reproşate filosofiei subiectului ar trece în teoria sistemelor. Din acest motiv, Luhmann se decide pentru o soluţie de a cărei anvergură, în ce priveşte strategia teoretică, e pe deplin conştient: „Dacă privim omul ca parte a ambientului societăţii (în loc de parte a societăţii înseşi), atunci acest fapt schimbă premisele tuturor problematizărilor tradiţionale, prin urmare şi premisele umanismului clasic" (p. 288). Şi invers: „Cel care aderă la această premisă (sau aceste premise) şi vrea să apere (cu ele) un interes al umanităţii, trebuie din această cauză să se declare adversar al teoriei sistemelor" (p. 92)
în realitate, acest antiumanism metodic[535] nu se îndreaptă contra

unei figuri de gândire greşite - pentru că ar include concrete părţi în întreg - ci contra unei „cerinţe de umanitate" care ar putea fi rezolvată şi fără recurgerea la concretismul întregului şi părţilor sale. Mă refer la „cerinţa" de a conceptualiza societatea modernă astfel încât pentru ea, posibilitatea de a se distanţa normativ de sine în întregul ei şi de a prelucra perceperea crizelor la nivelul superior al proceselor de comunicare ale sferei publice să nu fie deja prejudecată negativ prin alegerea conceptelor fundamentale. Constructul unei sfere publice care ar putea îndeplini aceste funcţii nu-şi mai găseşte, fireşte, locul odată ce acţiunea comunicativă şi lumea vieţii împărţită intersubiectiv se insinuează între tipuri de sisteme care constituie - precum sistemul psihic şi cel social - ambiente unul pentru celălalt şi nu mai întreţin reciproc decât relaţii externe.

II

Fluxul actelor între autorităţile ministeriale şi conştiinţa încapsulată monadic a unui Robinson oferă reprezentările-cheie pentru decuplarea con-

Note:

[534] Luhmann subliniază „că pentru tradiţia umanistă, omul stă înăuntrul, nu în afara ordinii sociale. El trece drept parte componentă a ordinii sociale, drept element al societăţii înseşi. Dacă a fost numit individ, aceasta s-a întâmplat pentru că el era, pentru societate, un element ultim, de nedizolvat," (Luhmann (1984), 286).

[35] Accesele de antiumanism normativ - precum cele care au marcat opera lui Gehlen -lipsesc la Luhmann aproape cu desăvârşire.

ceptuală dintre sistemul social şi cel psihic^ în care unul trebuie să fie bazat doar pe comunicare, iar celălalt doar pe conştiinţă.[536] In această separare abstractă a sistemului psihic şi social se impune de asemeni o moştenire a filosofiei subiectului: relaţia subiect-obiect oferă tot atât de puţine legături conceptuale cu intersubiectivitatea pur lingvistică a înţelegerii şi sensului împărtăşit comunicativ pe cât oferă şi relaţia sistem-ambient. Luhmann oscilează, bineînţeles, între construcţia

intersubiectivităţii plecând de la întretăierea perspectivelor individuale aparţinând indivizilor -o transformare în termenii teoriei evoluţioniste a rezultatelor realizate în filosofia subiectului de la Fichte la Husserl - iar pe de altă parte, de la egala originaritate evoluţionistă a conştiinţei individuale şi a sistemului autoportant de perspective.[537]
Şi această a doua concepţie suferă - ca şi cea clasică - de lipsa conceptelor lingvistice fundamentale adecvate. Luhmann trebuie să introducă „sensul" ca un concept neutral opus „comunicării" şi „conştiinţei", însă în aşa fel încât el să se poată ramifica în modalităţi de tip diferit ale prelucrării. Altfel, sistemele ce operează pe baza comunicării şi conştiinţei n-ar putea constitui ambiente unul pentru celălalt. Deşi teoria sistemelor dă, la aceleaşi întrebări, răspunsuri structural similare cu cele ale filosofiei subiectului la vremea ei, teoria socială se află astăzi în faţa unei situaţii argumentative diferite. Nu numai în tradiţia lui Humboldt a ştiinţelor spiritului, ci şi în filosofia analitică a limbajului, precum şi în pragmatism şi structuralism

[5] Luhmann (1984), p. 142: „Sensul se poate insera într-o secvenţă care e fixată de sentimentul corporal al vieţii şi apare apoi ca şi conştiinţă. Dar sensul se poate insera şi într-o secvenţă care implică înţelegerea altora şi care poate apoi să apară ca o comunicare".
In mai multe locuri, Luhmann. pleacă de la faptul că sistemele psihice ocupă pe scara evoluţiei o poziţie intermediară între sistemele organice şi cele sociale, prin urmare, că sunt din punct de vedere genetic „mai timpurii" decât sistemele sociale. Numai sistemele psihice dispun de conştiinţă, iar persoanele, ca purtătoare de conştiinţă, stau la baza sistemelor sociale (p. 244 sqq.). Această imagine apare cu precădere în legătură cu reflecţiile ce privesc autocataliza sistemelor sociale. Când ordinea socială (în sensul lui Lewis) apare prin aceea că unul din actorii instituiţi solipsistic sparge cercul nociv al dublei contingenţe printr-o autofixare unilaterală, trebuie atunci postulate persoane sau „purtători de conştiinţă" care, *mai înainte de orice altă* participare la sisteme sociale, sunt capabili de judecată şi decizie. Doar din această „realitate fizico-chimico-organic-psihică" se detaşează apoi sistemul social emergent (p. 170 sqq.). Pe de altă parte, cele două tipuri de sisteme nu pot sta pe trepte diferite ale scării evoluţiei, dacă ambele trebuie să se distingă în egală măsură de sistemele organice prin cucerirea emergentă care este prelucrarea sensului. Astfel, în alte locuri Luhmann (p. 141 sq.) vorbeşte de o co-evoluţie, de apariţia - co-originară, ce se presupune (în ambientul lor) reciproc - a sistemelor prelucrătoare de sens, sisteme ce se sprijină pe de o parte pe conştiinţă, iar pe de altă parte pe comunicare.

(care au exercitat deja, prin G. H. Mead şi C. Levi-Strauss, o mare influenţă asupra teoriei sociale) a fost elaborat *statutul* suprasubiectiv, *prioritar în raport cu subiectul,* al limbajului. Pe acest fundal istorico-teoretic devine clar cu ce consecinţe agravante se încarcă teoria prin repartizarea acestor structuri lingvistice ce acoperă psihicul şi socialul la două sisteme diferite. Acum că schiţa teoriei luhmanniene se conturează mai clar, putem vedea de asemenea câte energii trebuie cheltuite pentru a ţine sub control problemele ce derivă din această unică decizie de principiu.

Structurile suprasubiective ale limbajului ar angrena prea strâns societatea şi individul. O intersubiectivitate a înţelegerii între actori - produsă prin expresii identice ca semnificaţie şi pretenţii de validitate criticabile - ar fi o legătură între sistemul psihic şi cel social, ca şi între sisteme psihice diferite. Sistemelor le este permis să acţioneze contingent unul asupra celuilalt doar din afară; raporturilor între ele le lipseşte orice reglementare *internă.* Din această cauză, Luhmann este mai întâi nevoit să reducă limba şi acţiunea comunicativă la formate atât de mici, încât se pierde din vedere angrenajul intern între reproducere culturală, integrare socială şi socializare.

în opoziţie cu conceptul introdus fenomenologic • de sens, expresiei lingvistice îi este desemnat un statut subordonat. Limbajul serveşte doar generalizării simbolice a evenimentelor de sens curente. El cuantifică, ca să spunem aşa, fluxul experienţei în identităţi recognoscibile din nou (p. 136 sqq.).[538] în plus, limbajul rămâne secundar în raport cu conştiinţa. Viaţa solitară a sufletului, inclusiv gândirea discursivă, nu este structurată lingvistic de la bun început. Structurarea lingvistică doar articulează prin cezuri desfăşurarea spontană a conştiinţei, şi îi conferă acesteia capacitatea de a alcătui episoade (p. 367 sqq.). Totuşi, dincolo de acestea, limba nu este constitutivă pentru procesele de înţelegere; ea operează „în spirit" chiar şi înaintea oricărei comunicări. în măsura în care limba participă la organizarea proceselor de reprezentare şi de gândire, ea nu funcţionează deloc ca un derivat interiorizat al vorbirii (p. 137, 367). Fiecare dintre aceste teze e foarte controversată; ele ar trebui întemeiate în contexte speciale ale filosofiei limbajului, în orice caz, aceste cerinţe nu pot fi soluţionate cu referiri fenome-

nologice sau chiar cu definiţii.
Fireşte, strategia lui Luhmann este clară: dacă producerea de simboluri lingvistice se epuizează în articularea, abstragerea şi generalizarea proceselor conştiinţei şi contextelor de sens prelingvistice, atunci comunicarea efectuată

Note:

[538] Rămâne desigur o problemă deschisă felul în care sensul prelingvistic mai poate fi preordonat structurii intenţionale a conştiinţei.

cu mijloace lingvistice nu poate fi explicată plecând de la condiţii de posibilitate specific lingvistice. Iar dacă limba nu mai este luată în calcul ca o structură care face posibilă conexiunea internă între înţelegerea sensului, semnificaţia identică şi validitatea intersubiectivă, atunci nici înţelegerea expresiilor identice ca semnificaţie, nici acordul (sau dezacordul) asupra validităţii exprimărilor verbale, nici comunitatea unui context de sens şi referinţă împărtăşit intersubiectiv - adică participarea comunicativă la o lume a vieţii reprezentată printr-o imagine lingvistică a lumii - nu mai pot fi explicate *pe căile analizei limbajului.* Aspectele unei intersubiectivităţi produse lingvistic trebuie să fie mai degrabă derivate ca artefacte autopro-duse din reacţiile reciproce ale sistemelor prelucrătoare de sens. Luhmann se foloseşte aici de binecunoscute figuri de gândire empiriste. Astfel ia naştere, de exemplu, înţelegerea sensului, sub nivelul înţelegerii limbajului, din observarea reciprocă a sistemelor psihice - sisteme care ştiu că fiecare din ele operează autoreferent şi, din această cauză, fiecare apare în ambientul perceput al celuilalt. Aici apare o spirală de reflectări, repetate arbitrar, ale observărilor celorlalţi şi observărilor de sine. Prin observarea *actului observării* reciproce se constituie atunci o *înţelegere* pentru diferenţele între perspectivele concepţiilor. Această dimensiune socială a sensului nu se actualizează, în concluzie, printr-o convergenţă a orizonturilor de înţelegere, care se agregă în jurul semnificaţiilor identice şi ale pretenţiilor de validitate recunoscute intersubiectiv, şi care *fuzionează* în consensul asupra a ceva intenţionat sau spus. între sisteme psihice diferite nu se poate construi nici un al treilea sistem comun, fie el un sistem

social apărut autocatalitic care se include simultan în propriile sale perspective sistemice şi se repliază pe propriilc-i perspective egocentrice: „Pentru puţinele aspecte la care se ajunge în cadrai raporturilor (sistemelor autoreferenţiale care se observă reciproc), capacitatea lor de prelucrare a informaţiei ar putea fi suficientă. Ele rămân separate, nu fuzionează, nu se înţeleg unul pe celălalt mai bine decât înainte. Ele se concentrează pe ceea ce pot observa ca input şi output la celălalt în calitatea lui de sistem-într-un-ambient - şi învaţă de fiecare dată autoreferenţial în propria lor perspectivă a observării. Ele pot încerca să influenţeze prin propria lor acţiune ceea ce ele observă, şi pot învăţa şi din feedback. în acest fel poată apărea o ordine emergentă... Numim aceasta... sistem social."[539]

Sistemele sociale prelucrează sensul în forma comunicării. în acest scop se introduce limbajul. Acesta însă nu pune la dispoziţie expresii identice

ca semnificaţie, ci permite doar să punem semne în locul sensului. Sensul este adaptat întotdeauna diferenţei de perspectivă a conceperii. Alter şi Ego pot desigur „să fie întăriţi în actul opinării ca prin utilizarea cu acelaşi sens a semnelor să exprime acelaşi lucru" (p. 220). Ca mediu de comunicare, limbajul este atât de puţin determinat, încât nu este adaptat pentru a depăşi egocentrismul perspectivelor sistemice particulare printr-o perspectivă comună superioară, supraordonată sau intersistemică. Pe cât de puţin dispun multiplele sisteme de *aceleaşi* semnificaţii, pe atât de puţin înţelegerea se termină cu un acord *stricto sensu.* Separarea între dimensiunea socială şi cea materială trebuie să excludă tocmai ceea ce suntem înclinaţi a considera telos-ul limbii: a întemeia înţelegerea *mea* a unui lucru cu referire la *posibilitatea unui consens,* pe care *noi* îl obţinem împreună asupra acestui lucru. Astfel, nici validitatea unei expresii nu trebuie

întemeiată în recunoaşterea intersubiectivă a pretenţiilor criticabile de validitate, ci într-un consens existent de fiecare dată doar pentru Ego sau pentru Alter. Limba nu oferă un sol ferm pe care Ego să se poată întâlni cu Alter în consensul asupra ceva: „Consensul meu este consens doar în raport cu consensul tău, dar consensul meu nu este şi consensul tău, şi nu există argumente factuale sau temeiuri raţionale care ar putea asigura în ultimă instanţă această coincidenţă (din nou: plecând de la dimensiunea materială)." (p. 113) „Combinarea" dimensiunii sociale şi materiale, tocmai cea care ne permite să gândim aceasta, este considerată de Luhmann „greşeala capitală a umanismului" (p. 119).

Ansamblul de consecinţe problematice urmărit până aici se raportează în general la dizolvarea în manieră empiristă a fundamentelor transsubiective ale proceselor de înţelegere - adică folosirea expresiilor identice ca semnificaţie şi constituirea unui consens pe baza pretenţiilor de validitate - pentru a injecta structurile intersubiectivităţii produse lingvistic cu un concept minimalist al limbajului. Conştiinţa individuală şi societatea îşi capătă autarhia de sisteme individuale ce pot constitui ambiente unul pentru celălalt doar atunci când interacţiunea lor nu este reglementată prin raporturi interne - aşadar când cultura, societatea şi persoana nu mai sunt conectate *intern* în structurile lumii vieţii. Bineînţeles, apare de îndată un al doilea complex de consecinţe problematice din momentul în care primul este prelucrat şi sunt asigurate premisele pentru ca sistemele psihice şi sociale să vină doar contingent în contact şi să atingă genul de interdependenţe ce rezultă din relaţii externe. Căci acum trebuie ca ceea ce a fost în primă instanţă separat să fie recombinat gradual. Acele angrenaje - între individ şi societate, între biografia individuală şi formă de viaţă colectivă, între individualizare şi constituire socială - pe care le-am explicat sub aspectele reproducerii

culturale, integrării sociale ş.i socializării, pornind de la cooperarea componentelor *angrenate intern* ale lumii vieţii, trebuie să le facem plauzibile cu ajutorul unor ipoteze auxiliare extrase din reţeaua *relaţiilor externe.*

Acestui scop serveşte, de exemplu, conceptul de interpenetrare, care se referă la situaţia în care două sisteme - ce constituie reciproc ambiente unul pentru celălalt - limitează spontan gradul de libertate al unei asemenea relaţii externe, pentru a se face reciproc dependente în actele formării de structuri. Interpenetrarea socială sau interumană este prezentă atunci când „ambele sisteme se fac reciproc posibile prin faptul că fiecare îşi inserează propria complexitate precoastituită în cea a celuilalt." (p. 290) Cu ajutorul acestei reprezentări ar trebui explicate, de exemplu, legăturile intime sau aşteptările morale. Astfel trebuie explicate toate fenomenele care dau de gândit atâta timp cât se pleacă de la ideea că sistemele psihice şi sociale nu sunt de la bun început coordonate între ele. Pe baza acestor premise, procesul de socializare, de exemplu, nu poate fi înţeles decât ca operaţie proprie a sistemului psihic: „Socializarea este întotdeauna autosocializare." (p. 327) Dificultăţi similare prezintă şi conceptul de individualitate. După ce conexiunea internă între socializare şi individuare a fost tăiată, conceptul încărcat normativ de individualitate nu-şi mai poate găsi aplicare decât ca „formular de descriere personală" copiabil.
Strategia de formare a conceptelor, pe care nu pot aici decât s-o amintesc în treacăt, se explică prin faptul că teoria se împotmoleşte cumulativ în urmările problematice ale unei singure decizii fundamentale. Prin aspectele socialului şi psihicului, Luhmann desparte, ca să zicem aşa, viaţa speciei de cea a exemplarelor sale, pentru a o împărţi în două sisteme *exterioare* unul altuia, deşi conexiunea *internă* a celor două aspecte este totuşi constitutivă pentru formele de viaţă constituite lingvistic. Cu siguranţă, indicaţiile nu pot înlocui argumentele şi contraargumentele. Dar deja planul pe care ar putea fi schimbate argumentele nu e uşor de stabilit. In realitate, această teorie - contrar felului în care o înţelege autorul ei - nu se adaptează formatului comparativ modest al unei teorii „specializate în universal", de forma unei discipline. Ea nu este propriu-zis sociologie, ci trebuie comparată mai degrabă cu proiectele metateoretice care îndeplinesc funcţiile concepţiilor despre lume. Consider teoria lui Luhmann ca fiind o continuare ingenioasă a unei tradiţii ce a marcat înţelegerea de sine a perioadei europene moderne şi care a oglindit astfel modelul selectiv al raţionalismului occidental. Unilateralitatea cognitiv-instrumentală a raţionalizării culturale şi sociale şi-a găsit expresie şi în încercările filosofice de a stabili o înţelegere de sine obiecti-vistă a omului şi lumii sale - mai întâi în concepţii mecaniciste despre

lume,

mai apoi în cele materialiste sau fizicaliste, concepţii ce reduceau, prin teorii mai mult sau mai puţin complexe, spiritualul la material. în ţările anglo-saxone, materialismul analitic ţine vii până astăzi discuţiile asupra relaţiei între corp şi spirit; până astăzi, convingerile de fond fizicaliste sau altele, scientiste, sprijină pretenţia ca toată cunoaşterea intuitivă să fie eliminată din perspectiva unui observator din ştiinţele naturii - de a o înţelege plecând de la obiecte. în cazul înţelegerii de sine obiectiviste, nu este vorba, bineînţeles, de una sau alta dintre explicaţiile particulare, ci de actul unic al unei răsturnări a atitudinii naturale în raport cu lumea. însăşi lumea vieţii trebuie antrenată într-o perspectivă a auto-obiectualizării, astfel încât ceea ce ni se deschide în mod normal în orizontul ei, ca să zicem aşa, performativ, dintr-o perspectivă extramundană apare ca un eveniment pur şi simplu străin de sens, exterior şi accidental, explicabil doar după modelele ştiinţelor naturii.
Atâta timp cât mecanica, biochimia sau neurofiziologia au furnizat limbajele şi modelele, a trebuit să se rămână, fireşte, la stadiul ordonărilor generale şi abstracte, şi al discuţiilor de principiu asupra spiritului şi corpului. Sistemele descriptive de origine ştiinţifică sunt prea depărtate de experienţele cotidiene ca să poată introduce clandestin în lumea vieţii auto-descrieri alienante în manieră diferenţiată şi pe un front larg. Acest fapt se schimbă odată cu limba teoriei generale a sistemelor, care s-a dezvoltat din cibernetică şi din aplicarea modelelor ei în diferitele ştiinţe biologice. Modelele de reprezentare inspirate de operaţiile inteligenţei şi adaptate vieţii organice se apropie de formele socioculturale mult mai mult decât acelea ale mecanicii clasice. Aşa cum o arată uimitoarele traduceri ale lui Luhmann, această limbă poate fi manipulată şi amplificată atât de flexibil, încât ea poate furniza descrieri noi chiar şi pentru fenomene subtile ale lumii vieţii, descrieri nu doar obiectivatoare, ci obiectiviste.
Trebuie să ţinem seama de faptul că teorii inovatoare ale societăţii erau permanent ancorate, prin paradigmele lor, în societatea

însăşi, şi nu au aparţinut niciodată exclusiv sistemului ştiinţei. Un efect de obiectualizare apare în orice caz pe măsură ce teoria sistemelor pătrunde în lumea vieţii, introducând în aceasta o perspectivă metabiologică, din care ea învaţă apoi să se înţeleagă pe sine ca un sistem într-un ambient-cu-alte-sisteme-într-un-ambient - ca şi cum procesul lumii nu s-ar derula prin nimic altceva decât prin diferenţe sistem-ambient.

în acest fel, raţiunea centrată în subiect este înlocuită de raţionalitatea sistemică. Prin aceasta, critica raţiunii realizată ca critică a metafizicii şi a puterii - a cărei retrospectivă am făcut-o în aceste prelegeri - îşi pierde obiectul. în măsura în care teoria sistemelor îşi aduce contribuţia specializată nu numai în cadrul sistemului ştiinţei, ci pătrunde, cu pretenţia ei de

universalitate, şi în lumea vieţii, ea înlocuieşte convingerile de fond metafizice cu altele, metabio logice. Cu aceasta, şi disputa între obiectivişti şi subiectivişti îşi pierde sensul. Poate că intersubiectivitatea produsă lingvistic şi sistemul închis autoreferenţial oferă cuvintele-cheie pentru o controversă ce poate lua locul problematicii devalorizate a relaţiei spirit-corp.

Sfârşit

Indice

1

Cuprins

-

Plata va fi efectuată de:
I **p** (persoană fizică) I ţ (şcoală, firmă, instituţie)

DESTINATAR

EDITURILE ALL BUCUREŞTI, O.P. 12, CP. 107

PLATA SE VA FACE RAMBURS (LA PRIMIREA COLETULUI POŞTAL). TAXELE POŞTALE DE EXPEDIŢIE SUNT SUPORTATE DE EDITURĂ.

Cod	Titlu / Autor	Preţ	Nr. ex. corn.
Colecţia SUBSTANŢIALL (FILOSOFIE)			
1394	CONTINGENŢĂ, IRONIE ŞI SOLIDARITATE Richard Rorty	**54 000 lei**	
2039	CONŞTIINŢĂ MORALĂ ŞI ACŢIUNE COMUNICAŢIONALĂ - Jiirgen Habermas	**54 000 lei**	
2012	FILOSOFIA AMERICANĂ voi. I: FILOSOFIA AMERICANĂ CLASICĂ Antologie de Andrei Marga	**99 000 lei**	
1390	HORROR METAPHYSICUS - Leszek Kolakowski	**19 000 lei**	
1393	PROLEGOMENE LA ORICE METAFIZICĂ VIITOARE CARE SE VA PUTEA ÎNFĂŢIŞA DREPT ŞTIINŢĂ Immanuel Kant	**29 000 lei**	
967	ULTIMUL CUVÂNT - Thomas Nagel	**29 900 lei**	
Colecţia ACCENTE			
1735	GENETICĂ ŞI PATOLOGIE Minerva Moraru, Marina Anton	**24 000 lei**	
1230	INTRODUCERE ÎN LOGICA SIMBOLICĂ Teodor Stihi	**24 000 lei**	
Colecţia ANTHROPOS (SOCIOLOGIE-ANTROPOLOGIE-ESTETICĂ)			
1395	FILOSOFIE FĂRĂ HAINE DE GALĂ. DESPRE FILOSOFIE ŞI POLITICĂ - Adrian Miroiu	**54 000 lei**	

1405	FRAGILITATEA UMANĂ ÎN GÂNDIREA ANTROPOLOGICĂ - Ecaterina Morar	**44 000 lei**	
1916	NIETZSCHE - Gilles Deleuze	**24 000 lei**	
1068	O FENOMENOLOGIE A GÂNDIRII ISTORICE ROMÂNEŞTI. TEORIA ŞI FILOSOFIA ISTORIEI DE LA HAŞDEU ŞI XENOPOL LA IORGA Şl BLAGA Adrian Pop	**64 900 lei**	
1392	PROBLEMELE FILOSOFIEI - Bertrand Russell	**24 000 lei**	
1412	RENAŞTEREA - Peter Burke	**24 000 lei**	
1220	SUBSTANŢA ŞI CAUZALITATEA ÎN INTERPRETAREA EMPIRISMULUI ENGLEZ (LOCKE, BERKELEY, HUME) Nicolae Trandafoiu	**49 900 lei**	
1396	TEMEIURI ALE COGNIŢIEI. CUM ESTE MODELATĂ MINTEA DE CĂTRE COMPORTAMENTUL TELEOLOGIC - Radu J. Bogdan	**49 000 Iei**	

Editurile ALL **îşi rezervă dreptul de a face modificări asupra preţurilor menţionate!**

SUBSTANŢIALI, este o colecţie de texte mari ale filosofiei clasice şi contemporane. Tratate celebre de filosofie a naturii, de ontologie şi logică, de retorică şi praxiologie, de filosofie politică şi morală se regăsesc aici prin tot ceea ce este mai încărcat de substanţă în gândirea universală.

„Modernitatea - un proiect neterminat" era titlul unei cuvântări pe care am rostit-o în septembrie 1980 cu ocazia primirii premiului Adorno. Această temă controversată şi complexă m-a preocupat de atunci în mod constant. în decursul receptării neostructuralismului francez, aspectele sale filosofice au fost aduse mai puternic în conştiinţa publică - precum termenul „postmodern" în urma unei publicaţii a lui F. Lyotard. Provocarea lansată de critica neostructuralistă a raţiunii constituie, de aceea,

perspectiva
din care încerc să reconstruiesc pas cu pas discursul filosofic al modernităţii.
Jiirgen Habermas

Opera lui Habermas s-a extins continuu şi a înscris în constelaţia ideilor noi ale timpului nostru una din concepţiile
articulate de cea mai mare anvergură. Pe bună dreptate, filosoful universităţii din Frankfurt am Main a fost alăturat lui
Hegel sau a fost plasat în familia gânditorilor care sunt
referinţe fundamentale ale secolului actual, precum Husserl,
Heidegger, Wittgenstein, Dewey şi alţii.
Andrei Marga

ISBN 973-684-251-7
9 789736 84251 1